ZONA DE CONTÁGIO

ORGS.:
ALANA MORAES
HENRIQUE PARRA
BRU PEREIRA

LABORATÓRIO PANDÊMICO, SABERES INSURGENTES

ZONA DE CONTÁGIO

LABORATÓRIO PANDÊMICO, SABERES INSURGENTES

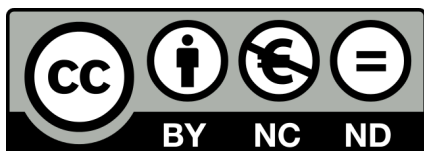
Zona de Contágio — Laboratório pandêmico, saberes insurgentes
Organizado por Alana Moraes, Henrique Parra, Bru Pereira

Tramadora edições

ISBN 978-65-00-32775-5

2021

Foto da capa: Gustavo Lemos

Livro publicado sob Licença *Creative Commons* Atribuição NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

MZ87z Moraes, Alana ; Parra, Henrique ; Pereira, Bru (orgs.)

Zona de contágio : laboratório pandêmico, saberes insurgentes / Alana Moraes ; Henrique Parra ; Bru Pereira. – Rio de Janeiro : Tramadora edições, 2021.
337 f. ; 21cm x 25cm.

ISBN: 978-65-00-32775-5 .

1. Laboratório do Comum. 2. Ciência Implicada. 3. Acontecimento Pandêmico. I. Zona de Contágio. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

APOIOS

lavits
******
rede latino-americana de estudo sobre vigilância, tecnologia e sociedade

ZONA DE CONTÁGIO

LABORATÓRIO PANDÊMICO, SABERES INSURGENTES

ALANA MORAES
HENRIQUE PARRA
BRU PEREIRA
(ORGS.)

2021

ÍNDICE

MONOCULTURA

COSMOTÉCNICAS

RESPIRAR E POLÍTICAS DO VIVENTE

PRATICANTES

INTRODUÇÃO

TODAS AS RAZÕES PARA FAZER UMA REVOLUÇÃO ESTÃO AÍ. NÃO FALTA NENHUMA. O NAUFRÁGIO DA POLÍTICA, ARROGÂNCIA DOS PODEROSOS, O REINO DO FALSO, A VULGARIDADE DAS RIQUEZAS, OS CATACLISMOS DA INDÚSTRIA, A MISÉRIA GALOPANTE, A EXPLORAÇÃO NUA, O APOCALIPSE ECOLÓGICO, DE NADA SOMOS POUPADOS, NEM MESMO DE ESTAR INFORMADOS SOBRE ISSO (...) TODAS AS RAZÕES ESTÃO REUNIDAS, MAS NÃO SÃO AS RAZÕES QUE FAZEM REVOLUÇÕES, SÃO OS CORPOS. E OS CORPOS ESTÃO DIANTE DAS TELAS.

— COMITÊ INVISÍVEL

NÃO HÁ SAÍDAS, SÓ RUAS
VIADUTOS E AVENIDAS

— ITAMAR ASSUMPÇÃO

Zona de Contágio: emergência pandêmica e práticas de conhecimento

Alana Moraes

Henrique Z. M. Parra

Nos primeiros meses de 2020 iniciamos uma aterrissagem forçada. Os sentidos e as transformações provocadas pela travessia ainda hoje são incertos. Naquele momento, a Pandemia Covid-19 estava nos seus primeiros dias no Brasil. Era março e ainda trazíamos no corpo a memória de um estranho carnaval de grandes tempestades. No ano anterior, em 2019, uma escuridão súbita tomou conta da tarde na cidade de São Paulo. Vimos o dia virar noite e a névoa acinzentada anunciava um novo diagrama de escalas pelo qual tornava-se possível (uma vez mais) dar-se conta da fina conexão entre as queimadas da floresta e a metrópole. No início de 2020, fizemos parte de uma atividade em Salvador, onde tivemos a sorte de escutar e acompanhar o Ailton Krenak[1] reverberando alguns elementos que estavam presentes no seu livro *ideias para adiar o fim do mundo*. Krenak nos convidava a refletir sobre a forma-cidade e suas infraestruturas cujo funcionamento — energético, alimentar, construtivo —

O Laboratório Zona de Contágio contou com a colaboração das pesquisadoras Bru Pereira e Jéssica Paifer e com a generosidade e cumplicidade de todes aqueles que teceram conosco essa trama entre ciências e intimidades, desobediências e compromisso.

1 Oficina — Ideias para Adiar o Fim do Mundo. Realização Coletivo Intervozes, Salvador, 24 e 25 de janeiro de 2020.

depende permanentemente da destruição de outros mundos. Hoje, olhando retrospectivamente, parece-nos que aquelas situações foram mensageiras de uma vidência. Algo naquelas experiências nos afetava com uma outra sensibilidade em nosso trabalho, gestando novos sentidos que adquiriram força quando fomos atravessados pela intrusão viral. Como os chamados "fenômenos extremos", característicos do que agora é conhecido por Antropoceno, reconfiguram as formas e os problemas de investigação, práticas políticas de conhecer?

As notícias que chegavam de outros países que já estavam há algumas semanas mergulhados na emergência pandêmica davam apenas uma frágil e assustadora idéia do que estaria por vir. Ainda assim, os possíveis efeitos do Covid-19 em nossas vidas eram imprevisíveis. Iniciamos o semestre na universidade com muitas incertezas, como se estivéssemos adentrando numa grande neblina. Antes mesmo das preocupações com a pandemia, discutimos quais seriam as possíveis formas de luta diante dos inúmeros cortes orçamentários realizados pelo governo federal que já ameaçavam a possibilidade da universidade custear a manutenção de atividades básicas naquele ano. Em nosso grupo de pesquisa — Pimentalab — havíamos elaborado um programa de investigação para dar continuidade ao *Laboratório do Comum Campos Elíseos — tecnopolíticas do fazer-bairro*[2], realizado em 2019, e nos preparávamos para oferecer um ciclo de formação na Casa do Povo, em São Paulo. Durante esse laboratório estávamos interessades em pensar sobre práticas coletivas de fazer-cidade a partir de questões sobre a tessitura de confiança que sustenta territórios e que poderia fazer frente às renovadas tecnologias

2 Laboratório do Comum Campos Elíseos: tecnopolíticas do fazer-bairro. Veja o website do projeto Aqui. E a documentação do percurso Aqui.

extrativistas racializadas e militarizadas de produção de valor que hoje marcam as dinâmicas de financeirização e securitização do tecido urbano. Enquanto partíamos em uma deriva coletiva de investigação nessa zona central da cidade de São Paulo e seu mapa de conflitualidade, nos parecia importante considerar o que traziam nos corpos as pessoas que decidiram participar conosco daquela empreitada de pesquisa coletiva e ação. Relatos sobre cansaço, sobre a escassez do tempo livre e do tempo do encontro na cidade, testemunhos sobre fragilidades no que diz respeito à saúde mental, pânico, depressão, frustrações sobre muitas impossibilidades de emergências de ações coletivas ou redes mais permanentes de apoio mútuo, cuidados insurgentes ou infraestruturas de convívio. O limite do urbano e a crise de presença já estavam impressos nos corpos e sua relação com a cidade, uma relação na qual o capitalismo contemporâneo se expressa e atua com proeminência, a partir de muitas formas de extração. A cidade converte-se em um mundo de desempenhos e concorrências, onde cada um deve ser responsável pelo seu sucesso ou fracasso. As relações cada vez mais íntimas entre corporações e governos fazem da cidade o palco de uma renovada indústria extrativista na qual, as dinâmicas de valorização, mostram-se dependentes de uma também renovada indústria de vigilância, medo e desaparecimentos.

Arturo Escobar (2018) vem sugerindo pensar a crise civilizatória que testemunhamos como a expressão dos modos ocidentais de habitar. “A terra foi desterrada da cidade” (ESCOBAR, 2018: 20). O autor chama atenção para os modos pelos quais as cidades foram constituídas por muitas formas de separação

do humano e do mundo vivente, desprezando todas as formas de vida que, de algum modo, se relacionavam de forma íntima com a terra: pequenos agricultores, indígenas, ribeirinhos, pescadores, mundos identificados como “atraso” ou “passado”. A vida urbana, para existir, precisou então descartar as formas de vida cujo princípio é o da interdependência radical. Para repolitizar o urbano, defende Arturo Escobar, seria preciso então compreender a “constituição da habitabilidade como um domínio para o pensamento e a práxis espaço-territorial” (ESCOBAR, 2018: 22).

Por um lado, a metrópole mostra-se como território conflagrado no qual operações de guerra contra populações racializadas adquirem caráter de operações de rotina mais ou menos legais e oferecem musculatura para um novo urbanismo tecnomilitar junto à “política de segurança pública”. Com novos aparatos tecnológicos digitais todos são convocados a denunciar, vigiar e avaliar. Por outro lado, a metrópole também faz funcionar um conjunto de dispositivos cuja atuação, como lembra o coletivo Tiqqun, trabalha para bloquear toda forma de vida e práticas de existência que não podem ser convertidas em recurso. Na cidade, “*el poder ha acabado por confundirse con el ambiente mismo*” (CONSELHO NOTURNO, 2019: 9), suas infraestruturas fazem “*de la valorización y de la gestión la única relación imaginable con el mundo*” (IDEM). A biopolítica metropolitana, como sugere outra vez o Tiqqun, talvez “*nunca ha tenido otro propósito: garantizar que nunca se constituyan mundos, técnicas, dramatizaciones compartidas, magias, en el seno de las cuales la crisis de la presencia pueda ser vencida, asumida, pueda devenir un centro de energía, una*

máquina de guerra" (TIQQUN, 2019). No final dos anos 1990, Milton Santos já chamava a atenção para o papel dos arranjos técnico-informacionais na produção do espaço urbano que apareciam como "*manifestações operacionais das relações de poder*" (SANTOS e SILVEIRA, 1996). Não é fortuito o fato das jornadas de Junho de 2013 terem sido ativadas por uma demanda muito concreta que interpelava os aparatos técnicos de gestão da infraestrutura de transporte da cidade. A revolta metropolitana reabre novamente o espaço do dissenso quando a política, nas cidades, se manifesta apenas como técnica de gestão ou poder logístico. A revolta recoloca a pergunta coletiva sobre a vida que desejamos viver e a que estamos obrigadas a viver.

Com o início do que seria o primeiro momento de isolamento social e confinamento voluntário decorrentes do acontecimento pandêmico, decidimos redirecionar nosso trabalho de pesquisa para habitar essa situação a partir dos limites da forma-metrópole, pois muitos dos problemas que estávamos investigando no Pimentalab e nas experimentações da Tramadora ganharam maior evidência com a crise provocada pelo Covid-19 nas tramas do neoliberalismo neocolonial. A catástrofe pandêmica pode ser lida a partir de duas expressões que conectam zonas de conflitualidades em torno dos extrativismos: de um lado, o colapso metropolitano, de outro, a fragilização de zonas nas quais operam a aceleração da devastação ambiental com avanço das fronteiras agrícolas, da agropecuária, da mineração e do garimpo. A condição do confinamento perfazia uma paisagem urbana racializada feita de corpos-sacrificáveis — todos aqueles que deveriam seguir circulando para que as infraestruturas da cidade funcionassem a

despeito da catástrofe, os mesmos que também estão sujeitos às operações policiais que seguiram o curso do genocídio rotinizado mesmo diante da crise sanitária. Do outro lado, corpos-protegidos que poderiam seguir a vida com biossegurança em condições de confinamento doméstico e consumo de bens e serviços garantidos por essa geografia racializada. Mbembe sinaliza para um novo momento planetário, pós-guerra fria, marcado pelo que o filósofo denomina como momento da “contrainsurreição”. Não se trata apenas de “restituir” os velhos poderes coloniais, mas de ampliar e intensificar um conjunto de procedimentos de racialização herdeiros do repertório das guerras coloniais: ocupação militar de territórios, a reemergência de discursos civilizatórios, o fortalecimento do extrativismo e conversão de humanos e outros que humanos em pura matéria e energia e a ampliação de uma rede de vigilância em massa capaz de deter informações minuciosas sobre pessoas e relações. Trata-se de, cada vez mais, conduzir a circulação, expandir a legitimidade das práticas securitárias em nome de uma “segurança geral” (MBEMBE, 2014).

Rapidamente tornava-se evidente o fato de que nos distritos nos quais a expectativa de vida era menor, o “fator de risco” de contaminação e morte decorrente de Covid-19 era maior[3]. Por outro lado, o chamado “trabalho remoto” e seu aparato técnico aceleravam as dinâmicas já em curso de cibermediação da vida para as classes médias e altas. Rapidamente, a pandemia fez emergir de forma mais evidente outras geografias. O fato de que muitos de nós tenhamos desejado ou mesmo realizado o desejo de “sair da cidade” revela também a crise de habitabilidade no espaço urbano diante das pressões cada vez mais incontornáveis

3 Veja Aqui.

do novo regime climático que se aproxima da cidade seja pela crise hídrica, pelas doenças infecciosas geradas pela poluição, pelo aprofundamento de desigualdades, ou agora pela pandemia de Covid-19.

Assim, se do lado de fora, no espaço urbano, a vida coletiva e suas relações eram convertidas em "valorização imobiliária" aquecendo novas ofensivas securitárias de vigilância, controle e expulsão dos mais pobres; do lado de dentro, nas tramas da domesticidade, a intensificação do uso de aparatos digitais para o trabalho, produção de conhecimento, mediação dos afetos e das relações, acelerava também as formas de extração pela datafiicação da vida nesses ambientes em uma renovada governamentalidade algorítmica cujo funcionamento opera a codificação da existência e sua conversão em recurso apropriável.

O "tecnossolucionismo" apresentava-se como resposta, do próprio capitalismo, tanto para a emergência climática, como pelo urbanismo militar e seus aparatos de vigilância e controle, quanto para emergência pandêmica e suas consequências. Os espaços do encontro que ainda nos permitiam respirar na cidade, espaços de articulações coletivas, criação, cruzamentos imprevistos, lutas, tornaram-se escassos. As pessoas que fazem da vida a rua e pela rua — os indesejados e não-confináveis — passam a perceber outros movimentos na cidade, reelaboram suas estratégias. A gestão planetária da pandemia de Covid-19 mostrava-se um grande experimento planetário de normalização do desastre no qual as tecnologias digitais corporativas de controle, novas metrificações e suas arquiteturas de funcionamento ocupavam

um papel central na garantia, aceleração e monitoramento da produtividade e “eficiência” para mais extração de valor.

Ainda assim, um frenesi súbito para seguir fazendo funcionar as práticas de ensino pelas plataformas digitais interrompia precocemente algumas perguntas que começamos a fazer coletivamente: afinal, o que é uma aula e quais os sentidos de presença estão implicados nessa relação educativa cibermediada? O que pode ser uma aula para além de uma espaço bem regulado de transmissão de conteúdo, avaliação e validação de conhecimento? O que pode ser a universidade diante de um novo regime de emergências climáticas, crises no mundo do trabalho e novos processos de extração do conhecimento do capitalismo cognitivo? Como a universidade pública no Brasil articula esse momento de expansão e democratização do ensino superior com um movimento crítico às formas neoliberais de produtividade, atuando no fortalecimento do conhecimento produzido pelos territórios em luta e na criação de infraestruturas coletivas que possam fazer frente à acelerada precarização de seus alunes da graduação ou de pesquisadores da pós-graduação?

A pandemia do Covid-19 revelou assim o novo regime da *Edufactory* atuando pela redução de formas de conhecimento em “produção e gestão de conteúdo”, avaliação e certificação. Resultados, relatórios, multitarefas, horas contadas. Não era mais necessário sair de casa: tudo está disponível na nova paisagem doméstica-produtiva-reprodutiva e de consumo que se tornou o “lar”. Por outro lado, não era possível deixar de considerar os repetidos relatos de alunes de exaustão e adoecimento psíquico causados pelas intensas jornadas nos deslocamentos da cidade

entre trabalho, universidade e a casa. Para muitos, as aulas remotas significavam mais tempo de sono ou mesmo mais tempo livre para leituras e estudos. Mas o tempo do encontro, as introduções longas que preparavam as aulas em conversas sobre a vida e sobre o mundo, sobre ódios, amores e sofrimentos — tudo isso torna-se "desperdício" na temporalidade da aula plataformizada. O acontecimento pandêmico nos interpelava sobre as condições e possibilidades de outras imaginações de ciência e de política para os tempos de catástrofes.

Habitar a catástrofe: perspectiva situada e criação de perguntas implicadas

Partíamos de um incômodo provocado pela interpretação dominante que insiste em descrever a Pandemia como o resultado de um acidente inesperado: o salto zoonótico de um vírus que torna-se patogênico em humanos. O clamor pela vacina ou por aparatos mais sofisticados de biovigilância distribuída parecia querer encerrar rápido demais uma fissura que, na verdade, revela os limites das imaginações e infraestruturas coletivas de cuidado (estatais e não estatais), mas sobretudo os limites das formas políticas que se mostravam incapazes de intervir sobre a relação entre a pandemia e o modo de funcionamento do capitalismo extrativista, proprietário e monocultor que infraestrutura nossas vidas. As cercas das patentes, das terras, das cidades e suas prisões, agora também nos impunham, de forma mais generalizada, um regime pandêmico de confinamento e de alta produtividade. Ao mesmo tempo, normalizava-se rapido demais

o fato de que alguns grupos sociais poderiam estar mais expostos ao vírus do que outros. Rapidamente os sérios problemas da gestão sanitária — e a política ativa de governo estimulando a circulação e a aceleração do contágio — obliteraram os debates sobre a ecologia política da pandemia: sua origem, suas causas e paisagens propulsoras em relação à forma civilizacional do capitalismo corporativo extrativista/racializado globalizado.

Ao elaborarmos a convocação para o Laboratório remoto Zona de Contágio, algumas intenções estavam presentes. A primeira delas era insistir na manutenção da abertura do acontecimento pandêmico em sua força apocalíptica (revelação), fazendo reverberar o modo complexo de funcionamento de nossas sociedades que hoje não podem ser pensadas sem suas longas redes sociotécnicas, seus artefatos e a relação entre humanos e outros que humanos. A partir dessa perspectiva, tanto o agronegócio como as chamadas *Big Tech* podem ser pensados a partir de suas tecnologias de extração cuja força de legitimidade está apoiada em um discurso de eficiência técnica na garantia de incomparáveis produtividades — a despeito de turbulências, catástrofes, intensificação da desigualdade produzida seja pelas dificuldades cada vez maiores do acesso à terra, seja pelo cercamento cada vez maior no que diz respeito a tecnologias livres e formas de compartilhamento não reguladas pelas grandes corporações de tecnologia.

Ambos também despontaram como os setores que mais cresceram durante a pandemia[4]. O agronegócio, aliás, é cada vez mais constituído por avançados aparatos tecnológicos, programas de predição e monitoramento de cultivos e animais

4 Veja Aqui e Aqui.

ou tecnologias de seleção, “defensivos químicos” (venenos) e “melhoramento genético” — muitas das vezes com extensivo financiamento público, seja na forma de subsídio direto, renúncia fiscal e apoio à pesquisa aplicada. Em termos de emissões de carbono que contribuem para a acelerada mudança climática, o agronegócio/agropecuária só perde mesmo para as indústrias dos combustíveis fósseis. Natureza, cultura e tecnologia tecem a trama do capitalismo contemporâneo, das *smart cities* ao mundo do desempenho que opera, na cidade, nas universidades, em centenas de dispositivos de subjetivação, a eliminação das controvérsias e dissensões, apresentando o modo de vida das sociedades capitalistas como expressão inevitável de uma monocultura tecnoexistencial.

Um segundo elemento propulsor do Laboratório teve a ver com a urgência de abrir uma investigação especulativa compartilhada sobre como a Pandemia de Covid-19 alterava as práticas de conhecimento e o campo de lutas políticas no Brasil. Pensada como uma das expressões do Antropoceno/Capitaloceno/Plantationceno, a pandemia articula de forma muito tangível a devastação ambiental e nossa possibilidade de respirar. O “novo regime climático” se instala nos corpos e deixa em aberto a pergunta sobre as formas políticas capazes de fazer agir esse conjunto de forças, entidades ou aparatos diante da complexidade e extensão planetária das conflitualidades emergentes. Tornava-se evidente para nós que um dispositivo de investigação teria também que incluir *outras e melhores histórias.*

O biólogo evolucionista Rob Wallace (2020), que há anos pesquisa os surtos pandêmicos causados pelos circuitos do

agronegócio, é incisivo ao diagnosticar os limites das práticas científicas disciplinares e especializadas para acompanhar tais fenômenos. A pandemia só pode ser entendida pela coexistência de múltiplas relações, humanas e não humanas, das novas tecnologias de biossegurança da pecuária industrial, passando pelos animais hospedeiros, os trabalhadores do agronegócio, os circuitos financeirizados da terra e das mercadorias biológicas em trânsito global e a geopolítica mundial. O monocultivo genético operado pela pecuária industrial é produzido por um conjunto complexo de tecnologias que atua pela simplificação ecológica, depressão imunológica de animais confinados e destruição da condição interespecífica da vida — e o faz, em nome do "progresso", pela chantagem que promete agora prover de forma mais eficiente a "alimentação global". O circuito de interesses que dinamiza os modos de financeirização da terra pelo agronegócio planetário é feito pela decisão política continuadamente tomada entre chefes de Estado, corporações e também políticas de financiamento científico — uma decisão que, para prosperar, precisa necessariamente transformar o vivo em recurso fazendo das pandemias uma "externalidade" intrínseca à marcha histórica do desenvolvimento.

Por fim, o terceiro elemento ativador do Laboratório Zona de Contágio tinha a ver com pensar sobre uma arquitetura ontoepistemológica que fosse capaz de assumir o caráter multiescalar do acontecimento pandêmico; o que estávamos presenciando era uma fenômeno planetário capaz de conectar nossos corpos, alimentação e respiração, nossas formas de trabalho e de vida metropolitana; o luto coletivo, a relação de

tecnologias com o mundo vivo às dinâmicas globais do capitalismo financeirizado e extrativista. Como poderíamos investigar e tornar sensível esse atravessamento multiescalar, indicando a distribuição desigual dos efeitos da pandemia e o modo como as estratégias políticas propostas eram reveladoras da atualização de um regime colonial e racializado? As atuais institucionalidades de pesquisa e produção de conhecimento das nossas universidades estariam à altura dos problemas que emergem pelas fraturas do Antropoceno? Afinal, como se fabrica uma evidência?

A pandemia também evidencia as disputas e reconfigurações em torno dos regimes do real e do verdadeiro: a crise de legitimidade das instituições democráticas; a erosão da confiança social; as disputas internas e externas ao campo científico; as lutas em torno das fronteiras entre crenças, fatos e verdades. Como afirma muitas vezes Bruno Latour, os fatos não se sustentam sozinhos, eles dependem de inúmeras instituições e práticas sociais capazes de dar consistência e sentido ao mundo que eles produzem. Para produzir melhores verdades, vamos ter de recriar um regime de sensibilidade que nos situe e convoque melhores alianças e coletividades na guerra de mundos em curso.

Uma das questões políticas e epistemológicas que se impõe, portanto, é como fazer da pandemia a evidência de um conjunto intencional e previsto pelas forças de extração que infraestruturam e permitem nosso cotidiano, operadas pelo agronegócio, pela indústria de alimentos, pela mineração e pelos projetos de desenvolvimento, dos quais, muitas vezes, o chamado “interesse nacional no progresso” e a “inovação científica e tecnológica” são cúmplices. E como fazer da evidência do colapso,

um fato capaz de alterar os rumos das decisões políticas e mesmo do que se entende como "política"? Dito de outra forma, a criação dessa evidência vem nos exigindo uma ação de invenção de novas composições de mundos, simultaneamente ontológica, epistêmica e política. Não apenas "revelar" o que está "por trás" das tramas dos poderes, mas fazer desse percurso investigativo um lugar ético, estético e político capaz de constituir uma comunidade não de especialistas, mas de entes implicados nos *entres*, assim como novas práticas de conhecimento.

Neste ponto, as tensões contemporâneas entre ciência e política tornam-se indissociáveis das mutações nos regimes de sensibilidade e comunicação: como percebemos, sentimos, interpretamos as informações num mundo cada vez mais mediado pelas tecnologias informacionais e algoritmizadas? Durante os percursos investigativos da Zona de Contágio, nos demos conta que talvez a maior fratura que a pandemia tenha contribuído para anunciar tenha sido a longa ***Guerra de Mundos*** em que estamos metidos há séculos, mas que, nas últimas décadas, intensificou-se de tal forma que agora é todo o tecido social, a vida e as próprias formas de fazer Comum que estão erodindo e sendo expropriadas. Como pergunta Judith Butler: "*O que significa agir em conjunto quando as condições de ação conjunta estão destruídas ou entrando em colapso?*" (BUTLER, 2018: 29).

A própria linguagem, o pensamento e o regime de sensibilidade constatam a crescente incomunicabilidade diante da colonização da lógica conectiva sobre a lógica conjuntiva, como nos ensina Franco "Bifo" Berardi (BERARDI, 2017). "Conjunção" é como o filósofo Franco Berardi tem nomeado uma matriz relacional e

comunicacional marcada pela abertura à ambiguidade, pelos jogos de exceder significados estabelecidos e pelo contato entre corpos passíveis de afecções transformativas — o contrário da lógica "conectiva" e sobrecodificadora da estética comunicacional da vida ciberneticamente mediada, na qual toda interação depende da eliminação de qualquer incerteza e ambiguidade, onde os entes não são alterados pela relação. A conjunção estabelece, portanto, um

> ato criativo; ela cria um número infinito de constelações que não seguem a linha de uma ordem pré-concebida e nem se atrelam a nenhum programa [...]. A concatenação conjuntiva é uma fonte de singularidade: se trata de um evento, não de uma estrutura" (BERARDI, 2017: 19).

Deslocar a perspectiva privilegiada da agência humana na produção de mundos nos exige também novos desenhos de investigações coletivas, laboratórios implicados em práticas de cuidado com a coletividade emergente e com a produção de outras evidências. "*A evidência não é, desde logo, uma questão de lógica, de raciocínio. É do domínio do sensível, do domínio dos mundos*" (COMITÊ INVISÍVEL, 2020, s/p). Neste sentido, os laboratórios e sua produção de conhecimento tornam-se, cada vez mais, campos de batalha epistêmica, política e sensível, possibilitando a experimentação de alianças multiespécies como prática de conhecimento e condição política da própria existência.

Interdependências, coexistências e políticas relacionais

As experimentações que temos praticado com os "Laboratórios do Comum" abordam o problema da produção de fatos e evidências a partir de proposições que se traduzem numa prática ética-estética de investigação em uma situação de conflito em torno do Comum. Em cada zona de conflitualidade emergem entidades que compõem mundos; diagramas entre negociações e rupturas que delimitam, nomeiam e tornam visíveis problemas; práticas de conhecimento e diferenças que sustentam alianças. Partimos de uma noção de *Corpo-Sensor*, em que cada partícipe contribui de maneira situada com uma forma de sensação e percepção sobre como os problemas investigados lhe afetam. É também uma aprendizagem sobre como podemos fazer melhores perguntas. O Laboratório procura inventar coletivamente uma linguagem compartilhada entre os participantes, de maneira a dar sentido àquilo que é percebido de maneira singular por cada um sem que esse lugar converta-se de forma fixa em "identidade", mas em um momento no qual também se é afetado por outres.

A criação de uma linguagem comum funda gradualmente uma comunidade política de afetados através do estabelecimento de convenções, protocolos, compromissos, formas de documentação, mas também de arranjos materiais capazes de dar melhor consistência para o que é percebido e narrado. O laboratório é, portanto, a criação desse Corpo-Sensor coletivo (mas não redutor de diferenças), uma espécie de contradispositivo de conhecimento situado que se propõe, entre outras coisas, ir além da forma-denúncia podendo criar experiências de coaprendizagens mútuas, confianças e novas tramas de cumplicidade e experimentações criativas.

Tendo essas questões em mente, imaginamos que uma investigação implicada em habitar o acontecimento Covid-19 poderia promover a proliferação de zonas de contágio entre diferentes disciplinas e saberes, reconhecendo a coexistência de muitas formas de vida e o entrelaçamento multiagencial (humanos, não humanos, multiespécies) na fabricação simpoética de diferentes mundos, corpos, movimentos e lugares — uma investigação que é feita, entretanto, pela distância e mediações tecnológicas digitais de comunicação. Uma zona de contágio só pode ser estabelecida a partir de um acordo, entre todes, sobre a prática coletiva de uma *ciência lenta.* O que importa não é a produtividade ou a originalidade do conhecimento emergente, mas a forma mesma desse conhecimento que se compromete com saberes e mundos que não são "rentáveis" aos sistemas de poder, governança ou prestígio acadêmico.

Evidentemente a ideia de uma zona contágio assumiria o risco de acionar uma palavra que, em tempos pandêmicos, é associada a uma experiência negativa da doença. No entanto, a noção de contágio há muito aparece na filosofia como imagem promissora para aquelas relações que escapam das imagens de controle do sujeito ou da agência humana — uma situação de contágio nos obriga a pensar os regimes de afecções entre criaturas e nos faz considerar elementos que não são imediatamente visíveis, ela "*carrega partículas de mundos diversos e os espalha a seu bel prazer, misturando domínios e embaralhando os gêneros, espécies, linhagens e hereditariedades*" (PELBART, 2015: s/p). O contágio também nos apresenta uma outra imagem para a "natureza", como já sugeriam Deleuze e Guattari:

> o contágio, a epidemia coloca em jogo termos inteiramente heterogêneos: por exemplo, um homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um microorganismo. Ou, como para a trufa, uma árvore, uma mosca e um porco. Combinações que não são genéticas nem estruturais, inter-reinos, participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma. (DELEUZE & GUATTARI, 1997: 22-3).

Uma zona de contágio seria, portanto, contradisciplinar, partindo do reconhecimento da vulnerabilidade, heterogeneidade e inconstância dos corpos que a constitui, mas também da instabilidade do próprio fazer científico. Em uma zona de contágio não existe um privilégio epistemológico que garanta uma visão total do acontecimento, mas o conhecimento da situação acontece pela disponibilidade de composição entre criaturas e pela atuação em uma teia delicada de interdependência. "*O que há em nossa maneira de perceber que nos faz não enxergar as interdependências delicadas em um sistema ecológico, que dão a ele sua integridade? Nós não as vemos, e, por esse motivo, nós as quebramos*" — a pergunta de Bateson[7] ecoava em nossas práticas.

Tal perspectiva compõe uma outra geometria que interroga os discursos e práticas neoliberais que concebem o indivíduo de maneira autônoma e soberana. É esse indivíduo, objeto da biopolítica governamental, que deve sacrificar a própria vida para o bem da "economia" e da produção da riqueza alheia. Face à subjetivação política imunitária que produz novas formas de sujeição e servidão, um humano empreendedor de si e responsável pela própria independência, investigamos uma política do cuidado, promotora de vidas interdependentes, entre humanos e mais que humanos; entre pensamentos e práticas

5 Fala de Gregory Bateson durante o filme *An ecology of Mind* (2011), de Nora Bateson.

que podem estar na universidade ou não; que podem caminhar juntos mas não anseiam uma síntese, programa ou resultado — o movimento aqui tem a ver com o risco desses encontros, com saber compor com o que nos desloca e nos apresenta novas e surpreendentes perspectivas.

Conhecimento, pesquisa e experimentação no tempo das catástrofes

Foi assim que ainda no final de março de 2020 publicamos uma convocatória aberta, desejosos de promover um experimento de pesquisa que fosse também expressão de uma ciência da coexistência, disparadora de uma comunidade transitória capaz de inventar formas coletivas de estar junto e ativar uma inteligência coletiva intra-pandêmica; uma convocação para uma possível prática ontoepistêmica produtora de mundos, uma *zona de contágio e de contato*.

Lançamos uma convocatória pública[8] através de um website próprio, uma página no *Facebook*, um perfil no *Twitter* e um canal no aplicativo *Telegram*. O texto dirigia-se amplamente a pesquisadores com interesse em iniciar um percurso coletivo e indeterminado de coinvestigação, partindo de algumas questões e hipóteses e de um posicionamento ético-estético (um modo de fazer). No percurso formamos um grupo bastante heterogêneo de investigadores. A Zona de Contágio, que constituía-se pouco a pouco como uma comunidade transitória, sustentada no tempo dos encontros remotos e dos seus interstícios, foi composta por sociólogos, antropólogos, filósofos, músicos, artistas plásticos/

6 A convocatória original está disponível no website da Zona de Contágio, AQUI.

visuais, urbanistas, investigadores da dança, das mudanças climáticas e da neurociência. Com trajetórias e percursos profissionais bastante diferentes, quase todes possuíam, entretanto, uma relação com a sala de aula: seja como alunes ou como professores, em espaços formais ou não formais de educação, em escolas ou universidades, mas também espaços de produção artística e cultural. Tal heterogeneidade nos possibilitou um espaço de pensamento resistente à disciplinarização do conhecimento. O que poderia ser lido como um espaço pouco “rigoroso” do ponto de vista das dinâmicas de especialização, tornava-se um experimento cuja qualidade se expressava justamente por fazer emergir o que escapa das grelhas disciplinares, outras e surpreendentes coreografias improvisadas.

Nosso primeiro movimento foi elaborar um conjunto de perguntas relacionadas às mutações e intensificações cotidianas provocadas pela pandemia, de maneira a tornar sensível e tangível as relações de força instituídas, mas também as invenções e resistências que tornam a vida possível, assim como a prática da pesquisa. Parecia-nos urgente refletir sobre como corpos em regime de confinamento doméstico poderiam rastrear a nova paisagem multiescalar produzida pelo acontecimento pandêmico: um evento que conecta de forma imediata nossos corpos aos circuitos planetários de patógenos, mas também às formas desiguais e neocoloniais de distribuição do risco.

A partir da convocatória inicial e da abertura de um canal de intervenções no site, recebemos textos, fotografias, áudios, vídeos, a partir dos quais começamos a tramar um fio investigativo que pudéssemos rastrear: os fios do *provável* — uma

ciência dos dispositivos — que já apontavam para a reorganização dos poderes tecnototalitários e dos dispositivos reordenadores da vida, que conjugavam o trabalho pago com o trabalho não pago, a intensificação da precariedade e as formas atualizadas da domesticidade do regime sexo-gênero heteropatriarcal; mas também os fios do *possível* — uma ciência das retomadas — que ensaiavam formas de cooperação, novos acordos coletivos, a luta contra as normalizações das mortes e as muitas formas de recusa à chantagem da autosuficiência empreendedora neoliberal.

A Zona de Contágio formulava um pouco, a cada encontro, o que seria uma prática da coexistência atuando pela experimentação e pela invenção de uma linguagem comum, pelos sentidos que dão passagem a uma experiência singular e coletiva. Construímos no percurso uma cartografia de problemas que perseguia o embaralhamento de escalas e perspectivas: pensar a forma social da monocultura pela domesticidade e o regime de sexo-gênero; refletir sobre e com o confinamento como experiência humana e não humana; especular sobre o que seria uma *política dos viventes* a partir de alianças multiespécies na guerra contra a simplificação ecológica, sexual e política. Estávamos interessades, enquanto prática de conhecimento, em desviar o curso do clamor à autoridade biomédica e científica como forma exclusiva de encerrar rapidamente as controvérsias — desejávamos favorecer uma ciência como forma de pensar, cocriar e agir pela interrupção da mobilização total a qual estavámos/estamos submetidos. Mais do que verdades incontestáveis, procurávamos percursos de formas de vida dissidentes, tramas de investigação que fossem

capazes de imaginar outras formas de produção de conhecimento e pesquisa *no tempo das catástrofes.*

Diante dos intensos fluxos filosóficos, da saturação metafísica, semiótica, informacional, propusemos uma desaceleração do pensamento; uma respiração diafragmática que nos conduzisse a questões muitos simples que poderiam ser respondidas por *qualquer um*. Uma ciência do comum deveria ser objetora ativa de tudo que nos envenenou: produtividade, crescimento, competição, originalidade, os grandes esquemas conceituais, infindáveis revisões bibliográficas. Como a vida na cidade e na casa é percebida e reordenada no interior desse acontecimento? Como vivemos o cotidiano diante da catástrofe? Mais do que "respostas" ou "soluções" — como almeja uma parte significativa do fazer científico hoje — estávamos interessades em pensar perguntas que suscitam outras perguntas, em ficar um pouco mais com os problemas e os esgotamentos já instalados no corpo. Surgiram então propostas sobre práticas de improvisação, investigações sobre o ritmo do corpo, da respiração, o convite para outros que humanos entrarem nas telas: animais, plantas, objetos; experimentos com ruídos que alteravam o usual controle de sons e silêncios nas plataformas digitais de comunicação. Nos parecia importante, coletivamente, convocar algumas fricções da experiência como parte do próprio percurso investigativo de uma ciência da catástrofe. Esse movimento epistêmico e estético era também político. Para cada encontro havia um tipo de presença ativada por alguns exercícios, coreografias que retomavam a implicabilidade radical entre corpo e pensamento.

Desta forma, o laboratório constituía, ao mesmo tempo, um plano de investigação e uma comunidade provisória e precária de investigação. O problema de como retomar a hipótese do encontro a despeito das mediações tecnopolíticas da distância nos parecia uma questão central. Como bem lembrava Donna Haraway, "*Explicações de um mundo 'real', assim, não dependem da lógica da 'descoberta', mas de uma relação social de 'conversa' carregada de poder*" (1995: 37). A Zona de Contágio partia então do problema de como fazer de nossa vulnerabilidade o risco comum de uma dupla condição: uma política da experimentação e uma prática ontoepistêmica corporificada, situada e que possa retomar nossa inteligência coletiva relacional de *viver graças aos outros, de pensar graças aos outros*.

No percurso final da Zona Contágio discutimos como poderíamos dar forma a uma produção coletiva que funcionasse tanto como memória de alguns aprendizados e realizações da trajetória, mas também que pudesse criar um plataforma de novas conversações, abrindo caminho para uma continuidade aberta e inesperada de novas alianças e criações. Além do *website*, da página na *Wikiversity*, do registro audiovisual dos nossos encontros e das produções textuais, sonoras e performáticas que ficariam documentadas nesses sitios, concebemos a elaboração deste livro coletivo.

Os textos aqui reunidos resultam tanto de criações realizadas durante o percurso do laboratório, como de ensaios produzidos posteriormente pelos participantes quando decidimos criar esta publicação, memória encarnada das travessias em curso. A cada encontro da Zona de Contágio, propúnhamos temas

e escrevíamos textos disparadores das conversas, convidando os participantes a criarem outros trabalhos a partir daquelas provocações, também outras perguntas. A cada encontro, novos caminhos se abriam e também novas questões que preparavam o encontro posterior.

Política dos Viventes e Guerra de Mundos

O livro percorre uma paisagem criada durante o percurso investigativo sobre o acontecimento pandêmico a partir de algumas regiões de análise e reflexão. A primeira delas tem a ver com o que chamamos, inspirades pelo coletivo Tiqqun, de “ciência dos dispositivos”. Uma investigação sobre o exercício do poder a partir de uma miríade de dispositivos (“discursos, instituições, edifícios, leis, proposições filosóficas”, como lembra Foucault) que não apenas constrangem, mas fazem funcionar a vida em seus ambientes, paisagens, infraestruturas tecnológicas, através de sistemas de mensuração e equivalências. Se agora o poder pode ser exercido em expressão *logística,* parece-nos fundamental cartografar a tecnopolítica dos arranjos sociotécnicos que nos conduzem, a materialidade da vida expressa em menores ou maiores artefatos — o que nos alimenta e faz funcionar a cidade também na relação com os mundos fora dela, o que organiza a produção do conhecimento e os muitos processos de subjetivação que nos movimenta em certas disposições e desejos. Tudo isso nos fez perseguir a “ciência dos dispositivos” impressa na pandemia — da monocultura tecnológica passando pela tecnociência da vacina

e a geopolítica de patentes e insumos, dos cálculos de previsão de contágio, os financiamentos da pesquisa farmacêutica pelo agronegócio, indo até a relação do "trabalho remoto" com a domesticidade e nossa vida na cidade.

Outra região dessa paisagem foi composta pelas linhas investigativas sobre os arranjos da domesticidade: seus corpos, imagens, relações, regime de poder e saber. A experiência pandêmica nos proporcionou o colapso sincrônico entre as escalas planeta-casa-corpo. "Fique em casa"! Mas a casa está longe de ser um refúgio, ela se mostra uma espacialidade extremamente irrigada de poder, uma fenda de espaço-tempo pela qual é ainda possível ouvir as histórias da colônia, do império da propriedade privada e sua bioprodutividade hétero-reguladora. A casa (no marco moderno/urbano/proprietário) é uma tecnologia colonial, uma ficção somática, uma barreira às "intimidades extradomésticas", como lembra Anna Tsing. Uma barreira imunitária na qual também foi possível fabricar a "pureza" do corpo branco. "*A vigilância racial e a virilidade eram assuntos domésticos e as vulnerabilidades do corpo e da mente estavam estreitamente ligadas aos arranjos conjugais e sexuais em que viviam os europeus*" lembra Stoler (2002: 1). A casa é o lugar de restauração e conforto do "batalhador" e seus sacrifícios pela cidade que "não pode parar"; o lugar no qual os cuidados com a vida devem perseverar apesar das ruínas das infraestruturas coletivas; é também lugar de punições das dissidências do regime de sexo-gênero, espaço que revela as relações entre intimidade e violência, cuidados e adoecimentos. Os novos aplicativos de entrega de comidas, assim como o trabalho (pago) doméstico racializado, amortecem as

tensões das relações domésticas e distribuem a precarização e subalternização do trabalho de cuidados do qual depende todo funcionamento do lar e suas tecnologias generificadas.

Outro vetor transversal, expresso em dinâmicas de simplificação, padronização e dominação, adquiriu consistência analítica enquanto manifestação de um princípio monocultural presente em diferentes temas investigados durante a Zona de Contágio. A expansão dos modelos de simplificação ecológica do agronegócio corporativo transnacional cuja matriz extrativista atua pela padronização do cultivo de plantas e animais enquanto recursos submetidos ao cálculos de aceleração e rentabilidade financeira; a hegemonia tecnocientífica de um padrão científico antropocêntrico, gestado na confluência dos processos de informatização e mercantilização geopolítica da ciência e da tecnologia; a renovada biopolítica, os protocolos e as diretrizes de biossegurança que aplicavam parâmetros de organização da vida baseados em modelos familiares mononucleares cuja normatividade heteropatriarcal e forma de moradia criam enormes zonas de exclusão caracterizadas como ameaças ao paradigma imunitário neoliberal; a caracterização e a intensificação de composições modernas que atualizam formas de dominação e exploração a partir de novas geografias entre o público e o privado, o tempo de trabalho e o tempo de não-trabalho reorganizados a partir da homogeneização de códigos, linguagens, interfaces e plataformas tecnológicas que infraestruturam e modulam a vida tecnicamente mediada.

A monocultura tecnocientífica que se efetiva a partir da expansão sobrecodificada de um ordenamento técnico do mundo

se apresenta como um ambiente universalmente organizado por uma cosmotécnica muito particular, portadora de um modelo de eficiência técnica, racionalidade econômica, normas e valores submetidos ao império da razão colonial, racista e capitalista. A pandemia torna visível os diversos sentidos da monocultura ao mesmo tempo em que experiências de tensionamento da padronização (técnica, científica, estética, moral, econômica) são inventadas através de uma multiplicidade cosmotécnica, indissociável da produção e da sustentação de outros mundos compartilhados, portanto, simultaneamente, lutas cosmopolíticas.

Se os regimes hegemônicos de produção de conhecimento, ciência e tecnologia e as configurações atuais de suas instituições (universidades e escolas) são parte do problema que hoje enfrentamos (crise ambiental, covid-19, as muitas formas de reprodução do colonialismo, racismo e desigualdades intensificadas por certos arranjos tecnopolíticos extrativistas à disposição dos consensos desenvolvimentistas e suas políticas de "inclusão"); quais seriam então os desenhos possíveis de outros modos de conhecer (e suas instituições) que apontem para rotas de fuga do capitaloceno-plantationoceno e das formas renovadas de dominação e extração? Que tipo de conhecimento somos capazes de produzir na contramão do "realismo político" e das novas estratégias de controle possibilitadas pelo capitalismo financeirizado, cibernético e necropolítico? Como ativar, acompanhar e retomar as práticas do Comum, não proprietárias, que podem fazer frente às dinâmicas neocoloniais do "*screen new deal*" no plantationoceno diante da crise sanitária que finalmente nos faz constatar a indiscernibilidade entre "ciências sociais" e

“ciências naturais” e os limites urgentes das nossas formas de vida? Como essa retomada pode também reconfigurar nossas agendas e institucionalidades de pesquisa, ensino e extensão perturbando as fronteiras das universidades e fazendo do conhecimento uma prática de encontros atravessada pelo mundo vivo e pela desaceleração? Como tecer novas cumplicidades de hesitação, bloqueio, esquivas?

O que será necessário para retomarmos a terra e sua capacidade de sustentar a respiração? Como seria pensar uma política que expressasse uma nova sensibilidade subversiva a partir da comunidade instável e precária dos viventes? Quais coreografias de revoltas, lutas, pensamentos para que a força de conspirar — como respirar junto — possa ser retomada? Quais as novas conflitualidades que emergem a partir da criação de uma política respiracionista (e suas tecnologias e ciências) contra aqueles que asfixiam e interrompem a possibilidade ecológica da vida interespecífica com suas ciências, tecnologias e poderes de extração?

Essas e outras perguntas costuram as tramas deste livro. Tramas feitas graças à uma disposição coletiva de se deixar afetar pelo desconhecido, à uma dedicação ao trabalho de cuidado que envolve a criação e sustentação de uma coletividade. A Zona de Contágio foi uma espacialidade investigativa na qual era impossível distinguir pesquisa e vida, corpos e pensamentos e através da qual foi possível inventar, coletivamente, outros ritmos e improvisos.

Referências

BERARDI, Franco Bifo. *Fenomenologia del Fin: sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

COMITÊ INVISÍVEL. *O Apelo*. Ponta Grossa: Ed. Monstro dos Mares, 2020.

CONSELHO NOTURNO. *Um habitar mais forte que a metrópole*. São Paulo: GLAC edições, 2019

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia***.** vol.4. (Trad.: Suely Rolnik) São Paulo: Ed.34, 1997

HARAWAY, Donna. *S*aberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, pp. 7-42, 1995.

MBEMBE, Achille. *O direito universal à respiração.* Instituto Humanitas Unisinos. 17 de abril de 2020. Disponível AQUI. Acesso em: 28 fev. 2020.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Primeira Edição. Lisboa, Editora Antígona, 2014.

MORAES, Alana & PARRA, Henrique Z.M. Laboratórios do Comum: experimentações políticas de uma ciência implicada. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação* — SESC/SP, n.10, agosto de 2020. Disponivel AQUI. Acesso em: 28 fev. 2020.

PELBART, Peter. *Da polinização em filosofia*. Territórios de Filosofia, 2015.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, María Laura. Globalização e Geografia: a compartimentação do espaço. *Caderno Prudentino de Geografia,* 18, 1996.

STOLER, ANN LAURA. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule.* University of California Press, 2002.

TIQQUN. *Contribuições para a Guerra em Curso*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

TSING, Anna. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. Tradução: Allan Rodrigo de Campos Silva. Editora Elefante & Igrá Kniga, São Paulo, 2020.

ZONA DE CONTAGIO: corpos sensores e ciência do risco (website), 2020, Acesse AQUI. Acesso em: 28 fev. 2020.

INVESTIGAR DISPOSITIVOS

CARTOGRAFAR OS MOVIMENTOS DO PODER QUE NÃO APENAS RESTRINGEM, CONSTRANGEM OU IMPOSSIBILITAM, MAS ATUAM TAMBÉM FAZENDO FUNCIONAR: MOBILIZAM, ENGAJAM E CONDUZEM. DISPOSITIVOS DE DESEMPENHO E PARTICIPAÇÃO NOS EXIGEM PROVAS DE EFICIÊNCIA E SACRIFÍCIO EM LONGAS JORNADAS. NOVAS FORMAS DE MEDIR, QUALIFICAR, AVALIAR, FORMAS EM RELAÇÃO ÀS QUAIS NÃO TEMOS NENHUM PODER DECISÓRIO, UMA VEZ QUE SE TORNARAM IMANENTES AO PRÓPRIO AMBIENTE DA VIDA TECNOMEDIADA. CAPITALISMO DE PLATAFORMA, CAPITALISMO DE VIGILÂNCIA, EXTRATIVISMO DIGITAL, EXTRATIVISMO PANDÊMICO. A CIDADANIA SACRIFICIAL TAMBÉM É POLICIAL E GERENCIAL: TODOS VIGIAM, TODOS DENUNCIAM, TODOS AVALIAM OS "SERVIÇOS" E DÃO SUA NOTA, TODOS PARTICIPAM E SE SENTEM CONVOCADOS A "FAZER SUA PARTE". A VIDA IMERSA DENTRO DO TRABALHO, O TRABALHO COMO FORMA PERMANENTE DE AUTO-EMPREENDEDORIZAÇÃO, MOBILIZAÇÃO TOTAL, ACELERAÇÃO. A VIDA DISPOSTA E ADMINISTRADA EM 10 OU 20 JANELAS ABERTAS DO NAVEGADOR. ENFIM, A REALIZAÇÃO ALGORÍTMICA DA SOCIEDADE DE "CAPITAL HUMANO", A VIDA CONVERTIDA EM "ADMINISTRAÇÃO" E CONCORRÊNCIAS. UM MUNDO DE LIKES, HATERS, INFLUENCERS E FLOPADOS. AS INFRAESTRUTURAS COLETIVAS DA VIDA CONVERTEM-SE EM MIRAGEM E AS CONFLITUALIDADES DESLOCAM-SE, UMA VEZ MAIS, ENTRE OS MOVIMENTOS DE BLOQUEIO, INTERRUPÇÃO, HESITAÇÃO CONTRA OS MOVIMENTOS DE ACELERAÇÃO, CRESCIMENTO ECONÔMICO E DESEMPENHO PERMANENTE.

Sentidos do tempo presente, futuro em disputa

Angelina Peralva

Sabemos que a experiência do tempo é multidimensional. São muitas as dobras e escalas e nem caberia aqui tentar explorar todas. Mas há que dizer pelo menos que o tempo é uma construção “social”, ou coletiva, envolvendo ritmos mais ou menos independentes de nós e que se impõem a nós: a hora em que professor e alunos entram em sala de aula; a hora em que, na Zona de Contágio, nos encontramos para cons_pirar (5ª feira, 19 horas, a cada duas semanas). De outro lado, há também ritmos subjetivamente construídos, conforme um espaço de escolha — a “autogestão do sentido”, segundo a sugestiva expressão de Savater. De um lado, tempo imposto, ritmos obrigatórios. De outro, tempo escolhido. O tempo nos coordena, mas ele também nos obriga. Essa coordenação não é neutra — ela é atravessada por relações de poder.

Qual o grau de obrigação e qual o espaço de escolha? Não há resposta única para isso. Tudo depende dos contextos específicos e das condições individuais. Sempre me pareceu que

a universidade ainda é um espaço relativamente privilegiado do ponto de vista do grau de liberdade que ela deixa a cada um. Relativamente, porque as condições de trabalho pioram a cada dia. Em apenas um ano letivo, no meu departamento da Universidade de Toulouse, três professoras-pesquisadoras entraram em licença médica durante vários meses por *burn out*. Eram jovens mães, com filhos pequenos, em começo de carreira, que não aguentaram o ritmo. Para elas, o espaço de escolha foi praticamente zerado.

No mundo capitalista, há dois vetores principais na construção coletiva do tempo imposto: o Estado e o “mercado”. Consta que Jules Ferry, pai do ensino público francês, gostava de olhar o relógio e dizer: neste exato momento, todas as crianças da República estão entrando na escola. Essa unidade temporal manifesta, nos quatro cantos do país, era expressão direta do poder do Estado em construir, através da escola, uma sociedade nacional.

Os mecanismos de imposição do tempo a que recorre o “mercado” têm variado consideravelmente. Em *L’Établi* (1978), livro que teve à época uma recepção fulgurante, Robert Linhart mostrou de que forma os operários resistiam, nas linhas de montagem, aos ritmos de trabalho impostos pelas usinas fordistas. Com o declínio do assalariamento e sua substituição crescente pelo empreendedorismo como modo de construção da dependência econômica, os mecanismos de imposição do tempo passaram a ser outros — os da uberização do trabalho e as múltiplas formas de terceirização, como mostrou Ken Loach em *Você não estava aqui*. Outros, mas não menos brutais. O tempo escolhido do personagem

de Ken Loach, como o das jovens professoras-pesquisadoras do meu departamento, foi praticamente zerado.

Apesar disso, a dialética entre tempo imposto e tempo escolhido permanece como um dos espaços através dos quais uma reflexão sobre o tempo se torna possível.

***

Hoje, no entanto, o grande arquiteto do tempo, o senhor dos relógios, já não é mais o Estado, e tampouco o Capital, mas um vírus altamente contagioso e particularmente letal, que pôs em cheque os sistemas de saúde mundo afora. O vírus criou a experiência do confinamento, impôs seu ritmo e suas exigências aos Estados e quebrou a economia capitalista em um grau jamais visto. Os mercados financeiros continuam a especular e há gente ganhando muito dinheiro com a especulação, como mostra o movimento das bolsas. Mas nada e ninguém é capaz de esconder as impressionantes imagens das filas de aviões estacionados em grandes aeroportos internacionais como Orly ou Barajas, o mergulho espetacular dos preços do petróleo ou os trinta milhões de desempregados nos Estados Unidos.

O vírus introduziu também uma incerteza duradoura em relação ao presente e ao futuro. Fazendo pairar sobre cada um de nós a sombra da morte, ele redefiniu nossas urgências subjetivas. Não se trata apenas, desta vez, de uma simples suspensão do tempo. Trata-se de uma incerteza radical em relação às nossas condições de existência e ao que será daqui para frente o normal das nossas vidas. Pelo menos até que uma vacina esteja disponível — isto é, daqui a um ano, um ano e meio, segundo as melhores previsões.

Penso que isso nos empurrará — talvez — para comportamentos mais frugais. Somos mais facilmente levados a reconhecer a inutilidade de uma parte do que consumimos — a partir da simples consciência de que aquilo que deixamos de consumir, sem grande dificuldade, em verdade não nos faz falta; e a partir daquilo que o próprio poder público define como atividades “essenciais”, jogando todo o resto para o registro do “não essencial”.

O confinamento tem favorecido uma volta à cozinha. Na França, falta farinha de trigo nos mercados porque as pessoas puseram-se a fazer pão. E o governo se inquieta com a sorte das 50.000 padarias artesanais desertadas pelos franceses em todo o país. Em São Gonçalo, no Estado do Rio de Janeiro, já não se encontram galinhas vivas para comprar porque os moradores do município (terceiro em população, no Estado) resolveram produzir seus próprios ovos. Maior frugalidade do consumo, produção doméstica de alimentos, interesse crescente pela permacultura — tudo isso aponta para uma redefinição de necessidades e uma reconfiguração dos comportamentos.

Empurradas pelos efeitos duradouros da pandemia, pelo prolongamento do teletrabalho “sempre que possível”, inclusive em situações em que os governos falam de desconfinamento, essa redefinição de necessidades e essa reconfiguração dos comportamentos têm muita chance de se estabilizar. Tanto mais que a crise econômica será profunda e feroz. A ruptura com a “austeridade” (aquela imposta aos pobres), mola-mestra das políticas neoliberais e de seus impasses — que precederam a pandemia — foi imposta pelo virus como condição minimamente necessária para a gestão da crise; e prosseguirá obrigatoriamente

no momento da reconstrução e da busca das saídas de crise. Que governo poderá esquecer, em nome de um liberalismo agressivo, a importância dos sistemas públicos de saúde? Que coerência e que sentido poderá ter, para os fiéis das igrejas evangélicas, a ideia de prosperidade individual quando o vírus nos impõe a solidariedade coletiva?

Em *Como a Democracia Chega ao Fim* (2018), David Runciman cita o especialista em História Antiga Walter Scheidel (2017) que afirma que, na história humana, nenhuma sociedade conseguiu corrigir a desigualdade crescente sem a intervenção da violência em grande escala. "Ela não precisa assumir a forma de uma guerra", diz Runciman. "Uma revolução violenta, uma calamidade natural, uma epidemia ou uma peste podem bastar. Não precisam dar origem às formas de solidariedade social que surgem no caso das guerras de sobrevivência das nações. Basta que a experiência coletiva da violência seja suficientemente difundida para que todos sofram em relativa igualdade de condições. Uma calamidade que aniquile as propriedades e as vidas dos ricos no mesmo grau que afeta as dos mais pobres pode contribuir para o advento de uma sociedade mais igualitária. E também instalar um verdadeiro inferno na terra"...

O futuro está em disputa. O vírus não destruiu o capitalismo, mas embaralhou as cartas. Ele está nos dando uma chance de ampliarmos nossa compreensão e nossa definição do planeta que queremos.

Sobre poder, controle e contestações: anotações provisórias

Vou direto ao ponto.

Pensar o poder é, naturalmente, identificar as novas formas através das quais ele se exerce — o controle hoje, em contraposição à disciplina ontem. Mas é também entender que o poder só é viável quando o uso da força se apoia em algum grau de legitimidade. O poder econômico se legitima pela promessa da participação; o poder de Estado — e tal é seu fundamento — pela promessa de proteção. Por isso, crises sanitárias como a que estamos atravessando (do mesmo modo como o "terrorismo antes) trazem o risco — quase a certeza – de um aprofundamento do controle e de uma restrição às liberdades individuais.

O controle faz parte do nosso cotidiano. Aprendemos a conviver com ele. No mais das vezes, é usado por plataformas digitais para captar o desejo e estimular o consumo. Cada um de nós se acredita autônomo em relação ao que escolhe consumir, em função dos meios de que dispõe; por isso o fenômeno é julgado inócuo. Sabemos que existe, mas não prestamos muita atenção a ele. As coisas no entanto se complicam quando essas formas de controle são usadas com finalidades políticas. O debate que se seguiu à eleição de Donald Trump nos Estados Unidos, sobre o facebook como fonte de dados pessoais para uma empresa desde então famosa, a Cambridge Analytica, alertou uma parte da opinião para esses riscos.

Thomas Huchon, documentarista francês, rastreou personagens e mecanismos mobilizados durante as eleições americanas para levar Trump à vitória. (Versão legendada em português na plataforma Vimeo com o título *Driblando a Democracia*) Tudo isso é bastante conhecido. Alguns elementos de informação, no entanto, merecem destaque nesta discussão. A Cambridge Analytica foi uma empresa criada em 2012 nos Estados Unidos com financiamento de um multimilionário americano, Robert Mercer, associado a um personagem chave da extrema-direita estadunidense, Steve Bannon. Sua origem no entanto é muito mais antiga.

A matriz da Cambridge Analytica estava baseada em Londres e foi criada no começo dos anos 90. Chamava-se *SCL Group — Strategic Communication Laboratories*. Organizava operações psicológicas ("*Oppsy*"), para responder a necessidades de uma clientela diversificada — militar, comercial, eleitoral — em busca de influenciar opiniões públicas de diferentes países. Entre seus clientes históricos figuravam a OTAN, o Ministério da Defesa Britânico, a NSA e o Departamento de Estado Americano. A serviço desses clientes, o SCL Group interveio no Afeganistão, na Nigéria, em Gana e nas Caraíbas. O Brexit, em junho de 2016, e as eleições americanas em novembro do mesmo ano, foram suas primeiras experimentações políticas conhecidas em países do chamado primeiro mundo.

Com o escândalo desencadeado pelas revelações de Christopher Wylie, tanto a Cambridge Analytica quanto o SCL Group encerraram rapidamente suas atividades. Mas recriaram, no mesmo endereço londrino, com a mesma direção e os mesmos

associados americanos (a fundação da família Mercer) uma outra empresa — a Emerdata's. É pouco provável que seus antigos clientes — instituições chaves no campo das relações internacionais — tenham renunciado aos serviços especializados que a empresa é capaz de prestar.

Muita coisa foi dita sobre o papel que teria desempenhado, na campanha presidencial de Jair Bolsonaro, o antigo diretor de campanha de Donald Trump, Steve Bannon, afastado da Casa Branca em agosto de 2017, depois do escândalo de Charlottesville. É pouco provável que os métodos de rastreamento individualizado de públicos potencialmente sensíveis, que caracterizaram o trabalho da Cambridge Analytica na campanha de Trump, tenham sido empregados da mesma maneira no Brasil. Mas não é isso que importa. A dimensão altamente sexualizada da campanha Bolsonaro, visando um público evangélico conservador (o público das "mamadeiras de piroca") através de disparos maciços de desinformação em grupos de WhatsApp, inscreve-se perfeitamente na lógica das "Oppsy" que fizeram a fortuna do antigo grupo SCL e da Cambridge Analytica, hoje Emerdata's.

É essa relação entre controle de dados pessoais via dispositivos de comunicação, proteção dos cidadãos como obrigação do Estado e risco de manipulação política de públicos específicos, que a crise do Corona Virus está colocando, mais uma vez, na ordem do dia no mundo inteiro. No Brasil de Bolsonaro, esse risco é pelo menos tão preocupante quanto em outros lugares. E tanto mais na medida em que parece ter passado desapercebida a informação de que os Estados Unidos ajudariam o Brasil a aplicar

métodos de rastreamento de pessoas infectadas para combater a pandemia no país.

As democracias liberais, hoje em crise, pautam-se pelo princípio da delegação de atribuições de deliberação e governo a mandatários, em nome de uma opinião pública esclarecida que os escolhe e elege. O estatuto dessa opinião pública vem sendo substantivamente alterado no contexto das sociedades de controle. Discussão em pauta e em aberto.

***

Pensar o poder é também pensar as formas através das quais ele é contestado. Em verdade, o poder só se revela em toda a sua complexidade através da contestação de que é objeto. Intelectuais são vocalizadores indispensáveis, mas não mais que vocalizadores, de uma dinâmica social e do que está sendo gestado. Hoje trata-se de sobreviver à catástrofe, mas também tentar pensar mais além da catástrofe. Pensar um futuro em disputa. Nesse sentido interessou-me muito o vídeo, postado como contribuição à Zona de Contágio, da conversa entre Yayo Herrera e Joan Benach — ela presidente do Foro Transições, na Espanha, ele pesquisador da área da saúde. São duas horas que valem a pena.

A conversa registra um conflito em curso entre uma lógica solidária e uma lógica linchadora — conflito que deve continuar na pós-pandemia. Ao paralisar o planeta, o vírus abriu uma brecha importante para a lógica solidária, até então esmagada pelo imaginário neoliberal. Hoje se trata de penetrar na brecha para salvar o planeta e preservar a vida.

Uma hipótese a explorar — ESSE TEXTO FAZ ISSO — é a das pesquisas que estabelecem uma relação entre redução da biodiversidade e redução das barreiras naturais contra os vírus. Essa hipótese induz um ponto importante de agenda: a imposição de freios às monoculturas exportadoras e a ênfase na produção de alimentos e ervas medicinais.

Que agenda para a pós-pandemia pode ser elaborada a partir da experiência da pandemia? A conversa entre Yayo Herrera e Joan Benach elenca alguns pontos importantes:

—Remeter ao cuidado — inclusive as políticas de saúde a um marco sócio-comunitário.

—Garantir a vida através de uma renda básica universal. (No caso do Brasil, o prolongamento da renda emergencial precariamente conquistada com a pandemia.)

Isso envolve políticas fiscais consequentes, mas também compensação a trabalhadores prejudicados — por exemplo por novas políticas ambientais. Fechar minas de carvão (no caso da Espanha), mas cuidar dos mineiros; impedir o garimpo (no caso do Brasil), mas cuidar dos garimpeiros.

Outra questão é a dos meios políticos de organização dessa disputa.

Há bases já construidas: marcos cooperativos, movimentos. Com necessidades, no entanto, que precisam ser explicitadas.

Aprender a trabalhar juntos fazendo do comum um princípio de ação.

~~O empregado~~ A parceira (não) saiu pro seu trabalho. Percepções das mulheres motoristas de aplicativos de transporte privado sobre a pandemia

Laura Talho Ribeiro

O empregado não saiu pro seu trabalho
Pois sabia que o patrão também não tava lá
Dona de casa não saiu pra comprar pão
Pois sabia que o padeiro também não tava lá

E o guarda não saiu para prender
Pois sabia que o ladrão também não tava lá
E o ladrão não saiu para roubar
Pois sabia que não ia ter onde gastar

(...)
E o aluno não saiu para estudar
Pois sabia, o professor também não tava lá
E o professor não saiu pra lecionar
Pois sabia que não tinha mais nada pra ensinar
No dia em que a Terra parou
(...)

Parte I

A música “O dia em que a Terra parou”, escrita em 1977 por Raul Seixas, parece antever e refletir sobre os primeiros dias da quarentena imposta pela maior parte dos governos estaduais no Brasil, em março de 2020, para conter o avanço do coronavírus que já tinha chegado em algumas de suas cidades.

O exagero da falta de circulação e da ausência na manutenção das atividades cotidianas que o cantor aponta como um sonho louco, passaram a ser uma dura realidade para grande parte dos viventes neste mundo (por que não louco?) do ano de 2020. Os modos de ser, estar e habitar o mundo desmoronaram, e cada um de nós passou a perceber-se e a perceber a vida que nos rodeia de maneiras até então antes não identificadas, ou mesmo vividas.

O trabalho em escritórios passou a ser remoto (para quem podia), a escola do filho determinou tarefas para serem feitas em casa (algumas, pois o mesmo não aconteceu em diversas redes públicas de ensino), muitos ônibus pararam de circular e as lojas de vender. Do trecho acima, só o pão continuou a ser feito e o guarda continuou a trabalhar, as chamadas, atividades essenciais[1].

O sociólogo francês Christian Topalov, em conferência apresentada em 1991, apontou que frequentemente o presente nos tem sido apresentado pelos especialistas a partir da noção de enfrentamento de uma realidade “sem precedentes”, alicerçando o vocabulário da “crise”, principalmente uma “crise urbana”. Em momentos como esse, de contágio virulento em

1 Interessante matéria com fotos de diversos profissionais considerados essenciais, durante a pandemia de Covid-19: Aqui

escala global, estas expressões vêm sendo corriqueiramente utilizadas, e a "urgência de pensar o novo", como o autor aponta, é constantemente reafirmada. De certo, talvez levemos algum tempo para conseguirmos mensurar, com maior precisão, todos os efeitos causados pela atual *crise* do coronavírus nas cidades.

No início da pandemia, principalmente quando esta se instalava nos países asiáticos e europeus, alguns autores, como Zizek (2020), apostaram em uma ruptura do capitalismo e em formas emergentes de cooperativismo, do comum, e de ações sociais de solidariedade. Outros, contudo, arriscaram que veríamos a adoção de mecanismos do capitalismo de desastre (KLEIN, 2020)[2] como um recrudescimento do capitalismo que já temos hoje. No Brasil, pudemos acompanhar despejos em terras de populações tradicionais[3], formas coloniais de tomada de controle e ações violentas de policiais em territórios vulneráveis[4], consumo desenfreado de compras pela internet e trabalho excessivo (como os realizados pelos entregadores das empresas-plataformas, ou os profissionais de saúde). O mapa da desigualdade se tornou ainda mais explícito: as camadas mais pobres, consequentemente grande parte da população negra, passou a enfrentar maiores dificuldades de acesso à educação e à saúde, e tornou-se visível o fato de estarem morrendo mais, com menos acesso aos cuidados básicos de higiene e aos hospitais[5]. Paul Preciado (2020) foi além, e utilizando-se de conceitos tratados por Michel Foucault, Roberto Espósito e Emily Martin, elaborou a seguinte tese, que tão bem se encaixa na realidade brasileira:

2 Importante notar que o conceito de capitalismo de desastre é acionado por Naomi Klein no livro "A Doutrina do Choque", de 2008, porém ela o mobiliza novamente para explicar o contexto social e econômico durante a pandemia de Covid-19.

3 Disponível AQUI. Acesso em 30.09.2020.

4 Disponível AQUI e AQUI Acesso em 30.09.2020.

5 Disponível AQUI. Acesso em 30.09.2020

> (...) o vírus atua à nossa imagem e semelhança, nada mais é do que replicar, materializar, intensificar e estender à toda a população, as formas dominantes de gestão biopolítica e necropolítica que já estavam trabalhando no território nacional e em seus limites. Portanto, cada sociedade pode ser definida pela epidemia que a ameaça e pela forma como se organiza frente a ela".

A análise da gestão governamental brasileira da pandemia foge ao escrito deste texto. Deixamos marcado apenas que muito do que deveria ser feito, com a urgência necessária, não foi. Deixaremos para textos futuros (e ações judiciais e responsabilização futuras, quem sabe?). Mas ainda assim, trazer as percepções de alguns atores é essencial para analisarmos as dinâmicas que vêm transformando a paisagem urbana e as relações sociais que agem sobre esse território, marcado por emergências não apenas sanitárias, mas também de afeto e de cuidado.

Nesse momento, nos perguntamos: quem precisa manter casa, comida e roupa lavada, para si e para outros, como se proteger? Como manter-se são e respirar no meio disso tudo? Busco então, nas palavras de algumas motoristas de transporte privado, as quais são chamadas pelas empresas de "parceiras", as respostas sonhadas, sofridas e vividas por essas mulheres, nas dinâmicas da casa e da rua, seus principais lugares de ser e habitar, que nesse período, saíram ou não para o seu trabalho.

Parte II

> "No início da pandemia, assim que estourou, acho que nos 15 primeiros dias do isolamento, o aplicativo ficava

> 5 ou 6 horas sem tocar. Todo mundo ficou em casa, em home office, e aí ninguém ia pra rua".

Assim como a música de Raul Seixas, Ermínia[6], uma motorista do Rio de Janeiro, me contou, em forma de desabafo, a ausência das pessoas na rua, e tão logo, na diminuição em sua forma de obtenção de renda.

O trabalho de motoristas para aplicativos de transporte privado, como Uber, 99, Cabify e tantas outras que se espalharam pelo mundo, já vinha sendo qualificado como uma forma de emprego não estável que alcançou um regime de acumulação proporcionado pela crescente informalidade no país ao longo das últimas décadas (SANTANA e BRAGA, 2020). Tão logo chega a pandemia, a ausência de estabilidade — jurídica, financeira, e mesmo mental — passa a atingir em cheio os bolsos e corpos dessa categoria de trabalhadores.

O vírus que se espalha pelo mundo desde o início do fatídico ano de 2020, deixou não apenas nosso corpo físico em estado de alerta, contagiado e doente. As questões emocionais também vêm sendo tratadas pela comunidade médica e sendo discutidas pelas ciências humanas em busca de analisar as novas formas (serão tão novas?) com que nos relacionamos. Os problemas estruturais de uma sociedade adoecida passaram a estar ainda mais presentes, colocando em destaque as desigualdades raciais, de classe, gênero e geracionais. O mal invisível alcançou-nos a todos, ainda que de maneiras individualizadas.

Quem passou a trabalhar de casa relata muitas vezes horas exaustivas de trabalho, de sobrecarga e acúmulo de funções. As

6 Importante ressaltar que todos os nomes das interlocutoras foram alterados para garantir o anonimato acordado no momento da entrevista.

mulheres, como já era esperado dentro da sociedade patriarcal ocidental, desdobram-se entre as atividades de EaD dos filhos, a higiene doméstica, de si, da família e os intermináveis relatórios e e-mails da firma, ou neste caso, as intermináveis horas na rua, em busca de corridas para atingir a meta diária da renda, e ter como pagar as contas que vencem ao fim do mês:

> "A vida precisa voltar ao normal, porque eu voltei a trabalhar, mas a renda não é a mesma. A renda caiu muito. Na época antes da pandemia, o que eu ganhava rodando, eu ganho a metade agora. O que acontece? Antes eram corridas longas, eram corridas boas, a gente ganhava um pouco mais. Agora...ninguém quer pegar mais ônibus, então para ir daqui na esquina as pessoas usam o aplicativo. Você fica parado um pouquinho, aí toca, aí o tempo que você gasta pra chegar lá, o combustível que você gasta é maior. Então, para você tirar 70 reais, você faz 10 corridas. 10 corridas antes, eu fazia 140 reais".

Este é outro trecho do relato de Ermínia, que teve que criar novas formas de habitar a pandemia, ou como ela mesma coloca, de "se reinventar" ou "se virar nos 30". A manutenção da vida e da sobrevivência passou a depender ainda mais de respostas rápidas da ciência[7] — com a criação e divulgação de formas emergenciais de lidar com o vírus, entre álcool-gel, máscaras N95, máscaras de pano ou feitas de filtro de café, Lysoform, vermífugos e etc. —, mas também da própria necessidade de reinventar-se enquanto sujeito, no meio das dinâmicas impostas pelo mercado de trabalho e pelas demandas consumistas de clientes confinados, ou apenas daqueles que passaram a se acostumar com a facilidade da compra pelo click do botão de aplicativos:

7 Ainda que as autoridades científicas e sanitárias venham sendo contestadas, no Brasil e no mundo, em um movimento intitulado como "negacionista", mas que não nos deteremos neste texto.

"Agora também eu tô fazendo Ifood, aí toca às vezes supermercado, entrega de Casas Pedro, que é uma casa que vende produtos naturais (na cidade do Rio de Janeiro) e tal, e sempre tem tido muita entrega. **Então assim, a gente tá se reinventando também**. Tem alguns amigos que tão fazendo entrega para o Mercado Livre, a gente tá se reinventando né? Pra poder conseguir nosso objetivo né? Como a pista não tá 100% como era, então a gente tá fazendo várias coisas pra poder chegar num valor, entendeu? Pra gente poder melhorar o rendimento".

Porém, a dinâmica dos aplicativos de entrega é uma constante reclamação entre estes profissionais (O DIA QUE ROUBEI COMIDA, NESTE LIVRO), tanto pelo tempo que levam com a busca pelos produtos certos em gôndolas de supermercado, em check-ins de portarias, em problemas no sistema dos aplicativos, como pela falta de consideração dos próprios usuários, que fazem pedidos absurdos e descabidos. Ermínia, no trecho abaixo, também relata os problemas que impedem a dinâmica:

> "Hoje eu tô com três aplicativos, um deles é corrida de entrega. Às vezes é chato porque você tem que sair do carro, entrar no estacionamento, às vezes nem no condomínio do cliente eu consigo entrar. Outras vezes você tem que subir até a casa do cara pra poder deixar a mercadoria. Isso acaba te tomando tempo. Mas hoje a gente se vira nos 30".

Muitos profissionais acionam o humor como forma de responder a esses pedidos, mas todos ressentem a falta de cuidado (palavra essencial desse texto em contexto pandêmico) dos clientes. Em uma conta de Instagram que algumas motoristas colecionam momentos, ditos emblemáticos, de seus passageiros, podemos ver alguns casos:

As formas de reinvenção de si e a criação de novas estratégias surgem não apenas para se proteger da ruptura do saldo bancário no fim do mês, mas também para a proteção da própria saúde física e psicológica. Norma, uma motorista da cidade de São Paulo, relata:

> Eu também tomo muita vitamina C, D, suco de limão em cima da comida, tudo pra prevenir. Falo até com meus passageiros pra fazerem isso: "toma própolis, se cuida". Se eu sei que tô me cuidando, me sinto mais protegida. Ter segurança e saúde emocional é tudo!

Além disso, as técnicas de cuidado que extrapolam o próprio corpo (entendido como a base da subjetivação do indivíduo) e o ambiente familiar (extensão da subjetivação particular perante a sociedade) são relatadas inúmeras vezes. Dicas de saúde, superstições, e até mesmo "sessões de terapia" acontecem durante os percursos realizados, que alcançam as mulheres e suas subjetividades por onde quer que circulem e habitem, na chamada "economia invisível do cuidado". Segundo as interlocutoras, essas situações que já eram frequentes no dia a dia, acabaram se tornando mais comuns no contexto da pandemia:

> (...) Tem passageiro que acha que você é psicóloga, sério. Eu já recebi R$ 100 pela corrida que virou consulta de psicóloga. Atenção, eu não cobro nada não, tá? As pessoas é que são engraçadas, quando elas estão desesperadas elas querem alguém pra conversar. (Relato de Denise)

> É 10% de passageiro chato, os 90% são tranquilos, eu gosto dos meus passageiros, mas na pandemia as pessoas estão mais doentinhas. Os passageiros têm contado que estão sofrendo mais assédio moral, os patrões estão mais grossos e intolerantes. Nesse

> período passei a escutar todos os dias passageiro falando e chorando que não tem perspectiva, muito homem grande, homem que dificilmente chora, mas que tá passando por períodos difíceis, teve até um motorista de ônibus da Cometa há mais 20 anos que foi demitido". (Relato de Norma)

Assim, a dimensão de contraposição rua *versus* casa acaba muitas vezes se tornando mais fluida, tanto para os passageiros quanto para as motoristas, que compartilham entre si histórias pessoais e confissões íntimas. Além disso, em um contexto pandêmico, os ritmos passam a ser alterados, já que todas as dimensões pessoais e profissionais passam por mudanças não menos grandiosas: o trabalho é afetado, seus ganhos, a bagunça da casa aumenta, os filhos precisam ser ajudados e os clientes estão mais "doentes" e nervosos, porém, as contas permanecem e, às vezes, aumentam:

> (...) É um saco, às vezes você não quer falar, mas se esforça, pensa na nota. Mas é bom também porque você vai se tornando mais forte, vai pensando em outras coisas, é **uber-terapia**, você tem que enfrentar. Todo comerciante tem que sorrir, não é? Porque ele precisa daquele trabalho, é a vida. Você vai falando e seguindo em frente".

O relato acima, apresentado por Norma, demonstra a importância atribuída à nota que é dada pelo passageiro à corrida efetuada. Além das dificuldades apresentadas pelo trânsito, a pavimentação e a iluminação das ruas, a insegurança com assaltos frequentes, o preço da gasolina, a manutenção do carro, e tantas outras preocupações que marcam o dia a dia dessas motoristas, ainda há outro fator que controla e orienta a conduta dessas mulheres em suas rotinas de trabalho: a nota.

Atribuir uma pontuação, que é medida por quantidade de estrelas que um passageiro concede à viagem realizada pelo motorista, e que pode variar de 1 a 5, é um "pequeno" passo que o cliente tem que dar ao fim da condução, mas que acaba por influenciar toda a dinâmica de trabalho do profissional, pois é através desta que a empresa afirma garantir a qualidade do serviço prestado. Um cliente pode verificar qual a pontuação, bem como os comentários atribuídos por outros passageiros ao motorista, antes de iniciar a corrida. Condutores bem avaliados passam a imagem de serem mais confiáveis, bem como aqueles com notas baixas são excluídos da plataforma.

Um site que trata de assuntos para motoristas de aplicativos, que disponibiliza inclusive uma comunidade com fóruns de bate papo entre eles, chamado "Motorista elite"[8], elaborou o esquema abaixo, indicando a importância da nota dentro da plataforma Uber:

Níveis de notas e seus perigos

Para ilustrar um pouco melhor quais são os seus riscos de acordo com as suas notas, confira abaixo entre vermelho, azul e verde quais são os níveis mais recomendados caso não esteja afim de correr o risco de suspensões e banimentos:

- Abaixo de 4,6: Você pode ser expulso a qualquer momento
- Em 4,6: Você está se arriscando muito, eleve essa nota o quanto antes
- Em 4,7: Nenhum risco de expulsão, mas ainda não é o ideal
- Em 4,75: Nota agradável. Dependendo da cidade, você se tornará motorista VIP
- Em 4,8: Você é um bom motorista e receberá boas promoções
- Em 4,9: Você é um motorista excelente, está perto da perfeição
- Em 5: Você é o melhor motorista que existe e terá direito as melhores promoções, assim como participar de eventos VIPs da empresa

Dessa forma, o controle exercido pela pontuação vai introduzindo um dispositivo de subjetivação neoliberal, ou seja, uma ferramenta que condiciona o indivíduo a modular suas ações, de formas quase imperceptíveis, e garantindo a melhor configuração para a empresa: trabalhadores que agem em nome da eficiência, concorrendo entre si e sem qualquer vínculo empregatício. A parceira passa a responsabilizar a si mesma pela necessidade de criar estratégias e acionar performances para permanecerem sempre com boa avaliação e terem acesso também às (micro) vantagens oferecidas pelas empresas-aplicativo, como pertencer ao clube "VIP" e acessar promoções, apesar de o momento de pandemia seja particular e coletivamente, ainda mais desafiador.

Ermínia, que possui filho pequeno, atrasou para nossa entrevista, marcada para o início da noite. Me pediu desculpas e disse: "*Normalmente esse horário eu estou à toa, mas hoje deu uma enrolada nos estudos dele*". Quando perguntei sobre a dinâmica em casa, respondeu:

> Eu moro sozinha com meu filho, faço tudo né? Sempre tive que fazer. Mas agora as tarefas estão dobradas né, porque me divido entre a tarefa de casa, a tarefa de escola e a tarefa com a Uber em si. Outra coisa que aumentou foi a comida, porque quando a gente não tava na pandemia, meu filho estudava em escola de tempo integral, então ele almoçava e jantava na escola. Agora eu tenho feito mais comida. Passa mais tempo em casa, a gente faz mais comida.

Resta também nos perguntar: a dita e prometida eficiência dos aparelhos tecnológicos e dos dispositivos sociotécnicos, trouxe consigo mais horas de lazer ou mais cansaço mental em um mundo que insiste em não parar, apesar de nos manter trancados (para

8 Disponível AQUI. Acesso em 04.02.2021

quem pode) dentro do que cada um chama de lar? A intensificação do uso de aparatos digitais para trabalhar, ajudar o filho nas tarefas escolares, acessar a conta bancária e tantas outras tarefas, nos faz acionar performances desconhecidas, à medida que as relações presenciais diminuem.

Ainda, a lista de medos e preocupações que acompanha essas mulheres é extensa nesse período: assalto, perda do carro, ser contaminada pelo vírus, contaminar a família, não ganhar o suficiente para pagar as contas no fim do mês, para sustentar os filhos.

> "Março e abril foram muitos difíceis. Antes tocava chamada a cada 5/10 min, mas depois passou a demorar entre 1h/1h30. Aí eu ficava com o Netflix minimizado na tela, passava muito tempo nas redes sociais, lia livros, tudo pra ocupar a cabeça e não pensar em besteira. Foi um período muito difícil, tive medo dos meus filhos passarem fome, de ficar sem dinheiro, de ficar doente, passou de tudo, foi uma mistura de emoções na cabeça. De todo esse tempo eu só parei 10 dias, mas tive que voltar a trabalhar, pois foi rematrícula de escola, material didático, tudo juntou nesse período e eu tinha que me sustentar e sustentar a família, né? Com a pandemia, não tenho colocado o quanto eu ganho na ponta do lápis, não quero saber se a conta tá fechando, pois não quero saber se tô secando gelo, entende? Tenho que preservar minha saúde emocional, então ficar fazendo conta não ajuda nisso, senão eu acabo ficando mais tensa e nervosa". (Relato de Norma)

> "No dia 16/03 foi o último dia que eu trabalhei e até agora não voltei (entrevista realizada em 15/08). Ontem eu preparei o carro todo para ir trabalhar, abasteci, lavei, fiz tudo. Não fui. Tô vendo com o pessoal como que tá a situação, porque tá tendo muito assalto. E eu

> tava conversando com um amigo meu, perguntando como que tá, e ele falou que passageiro não respeita. Os aplicativos só permitem 3 pessoas atrás, ninguém na frente. Vem aquele bando de gente querendo sentar entrar no carro. Todos têm que usar máscara: uns entram e tiram, outros nem máscara trazem. Eu tô há 4 meses em casa, pra chegar num dia e vir alguém de fora e estragar tudo?" (Relato de Denise)
>
> "Com a pandemia, eu fiquei em casa durante 70 dias. Voltei a dirigir, mas à noite tá muito perigoso. As ruas estão muito desertas. Então estou dirigindo de dia." (Relato de Raquel)
>
> "A cidade em si também tá bem largada né? E a gente tá bem à mercê de muita coisa, de assalto...Esse é um medo muito grande". (Relato de Ermínia)

A análise de todas essas falas trazidas ao longo do texto reflete uma dimensão visível apresentada pela pandemia: as estruturas institucionais que deveriam garantir a sobrevivência de populações mais vulneráveis, estão inertes. O poder público não é capaz de assegurar políticas que garantam a segurança das ruas, a manutenção mínima de renda e a garantia de um valor acessível à cesta básica, a educação pública de qualidade, o acesso universal à saúde, ou mesmo a dignidade do trabalhador precarizado/despejado. O que permanece inalterado no estado das coisas durante a pandemia é uma estrutura que há anos vêm se consolidando: a exploração do trabalho, a necropolítica, o racismo e a precariedade.

(...)
II
O mundo está fora de esquadro.
Na tênue moldura da mente
as coisas não cabem direito.

A consciência oscila um pouco,
como uma cristaleira em falso.
Em torno de tudo há uma aura

que é claramente postiça.
O mundo precisa de um calço,
fina fatia de cortiça.
(BRITTO, Paulo Henriques. "Uma doença".)

Em momentos de crise, os mais afetados e os que mais demoram a recuperar-se são os mais vulneráveis e os grupos marginalizados, como as mulheres, negrxs e a população com baixa escolaridade. Segundo levantamento da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua — PNAD Contínua (IBGE, 2020), 8,5 milhões de mulheres deixaram a força de trabalho no terceiro trimestre de 2020, ainda que tenha ocorrido a retomada de vagas formais neste mesmo período. Muitas dessas mulheres vivenciaram a crise de 2015, que até hoje explicita a falta de recuperação econômica, perdendo seus empregos estabelecidos e passando à informalidade dos aplicativos de transporte, e novamente se vêem em uma situação ainda mais difícil e da precariedade que se aprofunda.

Como c*onduzir* a própria vida e a de familiares? Como gerir o risco da contaminação, do enfrentamento de uma possível ausência de dinheiro para as contas e os alimentos no fim do mês, como retomar o trabalho se os planos governamentais para a retomada segura das escolas demora a sair do papel? A demarcação

casa-corpo torna-se ainda mais desajustada, e somada à dimensão pandêmica, tudo parece fora de lugar e de tempo.

Nesse Brasil fora de esquadro, como superar essas estruturas demarcadas por inúmeras desigualdades que apenas se acentuam dia após dia? Como seguir? Como conduzir?

(As imagens foram enviadas pelas próprias motoristas entrevistadas, como forma de demonstrar, em fotos tiradas por elas mesmas, um pouco do como foi/está sendo viver o momento de pandemia).

Referências

Afinal, qual é a nota mínima exigida pela Uber. Motorista Elite [online]. Disponível Aqui. Acesso em 04.02.2021

BRITTO, Paulo Henriques. *3 Poemas*. Revista Piauí. Edição 3, 2006. Disponível Aqui. Acesso em 12.12.2020

IBGE, Coordenação de Trabalho e Rendimento. *Indicadores IBGE : pesquisa nacional por amostra de domicílios contínua [mensal]. PNAD contínua mensal.* Rio de Janeiro. Nov/2020. Disponível Aqui. Acesso em 04.02.2021

KLEIN, Naomi. *Coronavírus pode construir uma distopia tecnológica.* The Intercept Brasil. Publicado em 13.05.2020. Disponível Aqui. Acesso em 20.05.2020.

O dia que roubei comida. #Relatos febris. Publicado em 01.07.2020. Disponível Aqui. Acesso em 12.12.2020

PRECIADO, Paul. *Aprendendo com o vírus*. Tradução de Ricardo Moura. Publicado em 29.03.2020. Disponível Aqui. Acesso em 16.05.2020

SANTANA, Marco Aurélio; BRAGA, Ruy. **#BrequeDosApps: enfrentando o uberismo.** Publicado em 25.07.2020. Disponível Aqui. Acesso em 26.07.2020

TOPALOV, Christian. **Os saberes sobre a cidade: tempos de crise?** Conferência apresentada no IV Encontro Nacional da ANPUR, Salvador, 28 de maio de 1991.

ZIZEK, Slavoj. **El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill.** (pp. 21-28) In: Sopa de Wuhan. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemia. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio). 188 p. 1ª Ed., março, 2020.

O dia em que roubei comida

Anônimo

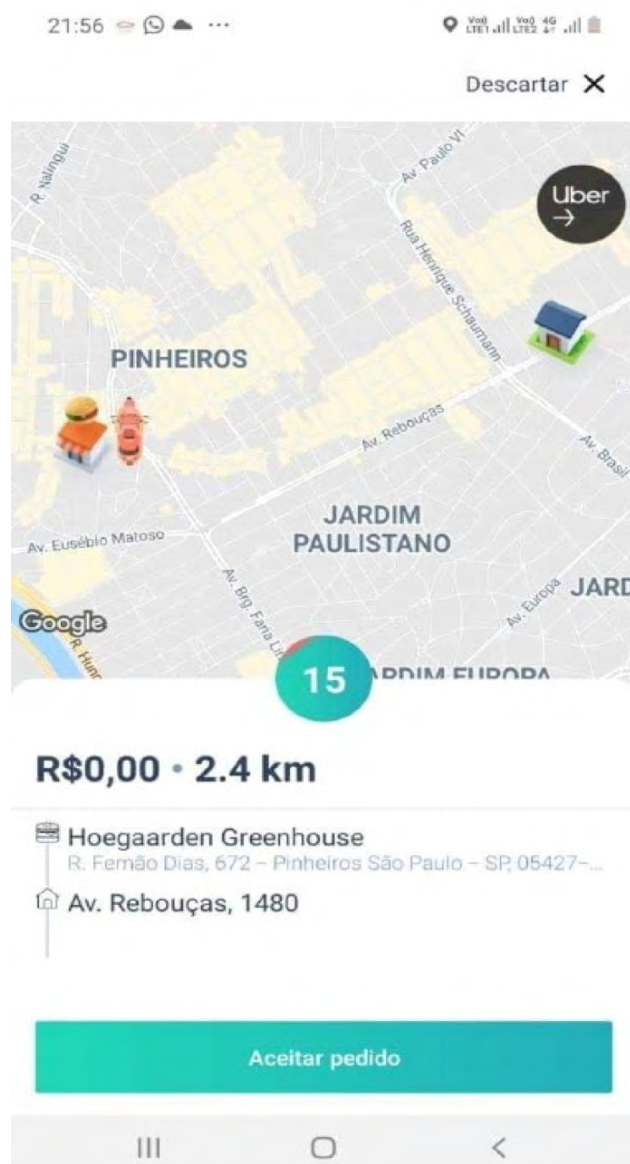
A quarentena foi decretada em São Paulo há algumas poucas semanas, mas continuei trabalhando como entregador de bicicleta através dos aplicativos. Meu único vínculo é o cadastro de inscrição nos apps. Não se reconhece o vínculo trabalhista, celetista ou qualquer outra coisa. Sou uma espécie de trabalhador autônomo, mas sem autonomia. Precisei continuar trabalhando para ter uma renda enquanto o auxílio emergencial ainda era uma discussão entre os políticos.

Mas, o primeiro domingo de abril, foi meu último dia de trabalho. Na última entrega, da última noite em que trabalhei como entregador (até então não havia decidido parar de trabalhar por conta da pandemia), eu estava na calçada de um restaurante. Esse é um local comum aos entregadores, fora do restaurante. Daquelas regras não ditas, mas que ficam explícitas na fala dos atendentes: “espera lá fora que eu já levo o pedido para você”. Com a desculpa de dar mais agilidade e melhorar a circulação, criaram portinhas que já dão para a calçada, para entregarem comida. Mas

que, para mim, são as portas que separam onde é o espaço dos clientes e dos trabalhadores.

Este local comum dos trabalhadores, a calçada, é um lugar de troca de experiências. Por volta das 23 horas, eu e outros três motoboys conversávamos sobre trabalho, em frente a um restaurante japonês. O assunto era a piora do trabalho na pandemia. Sobre a diminuição dos valores pagos e a mudança no perfil dos pedidos.

Com medo de saírem às ruas, as pessoas passaram a fazer mais pedidos de compras em mercados. Realizar compras nos mercados não é vantajoso para o entregador. São pedidos demorados, já que o trabalhador tem que procurar no mercado pelo pão de forma, integral, com mais de 12 grãos, sem casca da marca azul, não a vermelha! Essa procura é sempre demorada. Fora uma série de outros contratempos que esse tipo de pedido traz. O valor do produto na prateleira diverge do valor no *app,* o produto está esgotado naquele mercado, achei o produto, mas cadê a etiqueta com o preço? Filas, erros nos aplicativos, demora de processamento, são tantos problemas que já aconteceram...tempo de vida!

Todos reclamavam sobre esses tipos de pedidos. Os clientes passaram a pedir muitos produtos nos mercados. O que antes eram alguns produtos pontuais, viraram compras grandes.

Relatei a eles sobre o tempo que perdi para sair de um pedido, pois o cliente havia pedido 20 litros de água pelo aplicativo. Nem um motoboy conseguiria carregar aquilo, muito menos eu, de bike.

Outros comentários que surgiram na conversa eram reclamações sobre como havia decaído o valor pago aos entregadores nos últimos dias. Um deles queixou-se que estava na rua desde às 10 horas da manhã e ainda não havia ganhado R$100. Mostrava-se descontente porque antes recebia o dobro do valor em um dia inteiro de trabalho. Outro motoqueiro, com o celular na mão, concordou e disse que estava quase na mesma. Falou que estava na rua desde o meio dia e acabara de bater os R$100 do dia. Virou e mostrou a tela do celular para que todos vissem.

O primeiro motoboy que já havia reclamado dos valores se exaltou com a demora do pedido e foi cobrar o atendente do restaurante. Perguntou, incisivamente, se seu pedido já estava pronto. Ele estava há 40 minutos esperando. Era seu último pedido, queria ir para casa descansar depois de um dia difícil. Contudo, o atendente conseguiu acalmá-lo. Falou que o pedido estava em preparo e pediu para aguardar. Mesmo contrariado, decidiu aguardar mais um pouco. Não que tivesse muita escolha, pois sair de um pedido é arriscado. Recusar pedidos pode causar bloqueio no app o que significa ficar sem emprego. Trabalhador autônomo sem autonomia.

Lembrei que nessa mesma semana, já na “quarentena”, estava pedalando até um restaurante por uma rua mal iluminada que termina em uma extensa avenida bem movimentada. Na

esquina, duas viaturas da polícia estacionadas. Paravam alguns carros, motos e bikes (eu) “aleatoriamente”. Não que os policiais tenham sido mal-educados ou violentos comigo. Mas, é o tipo de coisa que irrita. Pois, claramente, eu estava trabalhando. Nas costas, carregava uma mochila enorme, característica de entregadores, com o logo da empresa estampado, com uma cor gritante. Entretanto, sei que não foi a cor da mochila que chamou a atenção deles para me pararem.

Meu pedido ficou pronto antes. Não vi o desenrolar da história do motoboy que já estava impaciente. Peguei as várias caixas do pedido, coloquei na mochila e fui embora. Passava das 23 horas e queria chegar logo em casa. Terminar o último pedido e descansar.

Contudo, pedalando pela noite, seguindo o GPS, também sentia raiva. Comecei a pensar sobre aquela conversa, aquela semana, a pandemia, o trabalho, etc..

Era um acúmulo, um esgotamento da estrutura do trabalho através dessas plataformas. Das condições trabalhistas já conhecidas por muitos. Da posição social dos entregadores, descartáveis para muitos. As classes mais abastadas recolhem-se dentro de seus apartamentos, longe do vírus, enquanto nós temos que continuar na rua trabalhando. Eles não conseguem abrir mão de comer pizza, hambúrguer, sushi, sei lá. Querem comer, mas não estão dispostos a se arriscar nas ruas em meio a uma pandemia. Deixem que outros se exponham no lugar.

E a gota d’água era a desconfiança que aquela última entrega era para alguém que não estava cumprindo o isolamento social.

Era muita comida para apenas uma pessoa. Na minha mochila havia comida para umas seis pessoas. Uma família grande, talvez? Nunca tive a confirmação de fato. Mas entregar mais de R$200 de comida, enquanto dois trabalhadores não tinham ganhado nem R$100 trabalhando o dia inteiro, para um casal branco, de classe média, risonho, que provavelmente não estava cumprindo a quarentena. Foi o empurrão para que eu roubasse alguma comida daquela entrega.

Desde quando comecei a trabalhar, um dos assuntos recorrentes na nossa calçada são formas de pegar o pedido para si. Existem várias formas de pegar a entrega para si e comê-la. Varia de aplicativo para aplicativo e das condições de cada pedido. Na fila de espera, na calçada, é comum alguém falar que está esperando ali para levar o pedido para casa e outro comenta que já fez isso, mas de outra forma. Um terceiro trabalhador complementa com mais uma outra técnica para comer a encomenda do cliente. Enfim, existem muitas formas que os entregadores encontraram para explorar as vulnerabilidades dos aplicativos. E essas práticas são compartilhadas entre nós.

Não que seja grande coisa, pegar uma parte do pedido para mim não é nada. Mas, naquela noite, me senti bem. Era o que eu queria. Desejava que todos eles se fodessem. Queria dar prejuízo ao aplicativo, ao restaurante, aos clientes.

Não sei qual foi o desfecho da história. Se reclamaram com o restaurante, com o aplicativo ou deixaram por isso mesmo e comeram o resto do banquete. Sei que aquele shimeji pareceu mais saboroso naquele dia.

#RelatosFebris
#BrequeDosAPPs
#ApoioBrequeDosAPPs

EAD: Use o celular! Mas saiba escondê-lo...

Leticia Rolim

Na sala de aula os smartphones já estão presentes há alguns anos. Conectados ao fone de ouvido, tocando o funk "estorado" dos alunos que te olham com cara de paisagem enquanto te escutam; gravando a sua aula de modo incriminativo, como em muitos casos da onda Escola Sem Partido, ou tirando uma selfie localizada na "Escola Estadual com Nome De Algum Militar Que Quase Ninguém Sabe Quem Foi". Muitas funções, muitas informações.

Agora os smartphones são as ferramentas principais para que as aulas continuem acontecendo em meio à pandemia de covid-19. A ordem "Guarda o celular!" se contradiz, e agora é através dele que nos comunicamos, quando o plano EAD (Ensino à Distância) dá certo para os alunos das escolas estaduais de São Paulo. E é sobre o funcionamento de algumas delas que consigo falar hoje, ou sobre como estamos nós, professores, lidando com a experiência de um ensino à distância. Então, de onde surgiu esse

tal aplicativo, Centro de Mídias, com o qual trabalhamos hoje? Teria alguma relação com as câmeras do Escola Sem Partido?

App Mano e Escola sem Partido

Mês passado soubemos por meio da matéria feita pela The Intercept Brasil qual empresa é responsável pelo aplicativo Centro de Mídias com o qual trabalhamos desde o início da suspensão das aulas presenciais. Em 2018, a empresa IP.TV foi responsável pela criação de um app de streaming chamado Mano, usado para abrigar vídeos e notícias falsas da campanha de Jair Bolsonaro na época, conteúdo comumente vetado pelas redes sociais mais populares. O app teve Flávio Bolsonaro como garoto-propaganda, estimulando a migração das redes sociais mais comuns para ele, e ainda hoje os alunos do Amazonas, Pará e Piauí têm acesso ao canal "TV Bolsonaro", ao mesmo tempo em que acessam os canais da rede pública de ensino. O app Centro de Mídias foi doado pela empresa IP.TV e recebe dados de cerca de 3,5 milhões de alunos, além dos dados de todos os professores e demais funcionários da equipe pedagógica das escolas estaduais paulistas*. Coincidências.

O movimento Escola Sem Partido, por sua vez, se deu a partir da acusação de doutrinação político-ideológica dos professores para com os alunos. Agora, as "escolas sem partido" têm como ferramenta principal de trabalho um aplicativo que tem como base o Mano, app desenvolvido em 2018, época de campanha, em parceria com Jair Bolsonaro. A empresa desenvolvedora tem hoje acesso a todos os dados inseridos nesse app educacional: materiais didáticos, atividades, aulas gravadas, videoconferências,

chats e o que mais acontecer dentro e fora do aplicativo Centro de Mídias (galeria de fotos, microfone do celular, dentre outros). Mais uma vez a ideia de "partido", seja como "tomar partido", seja como partido político, é seletiva: pretensamente neutra, a Escola Sem Partido não se mantém muito longe da "tomada de partido" quando seleciona discursos que devem ser usados (TV Bolsonaro, para alguns estados brasileiros) e outros a serem descartados e até proibidos. Enquanto presencialmente há a distância no espaço da sala, com as técnicas da escola, entre professor e aluno, entre corpo e mente, pelo bem da imparcialidade e da transmissão de saberes isentos... no EAD, quão distantes estamos agora, comparado ao que tínhamos presencialmente?

bell hooks e a pedagogia libertadora em um ensino à distância

bell hooks fala de uma pedagogia libertadora que nos faz sair dos limites de nosso corpo, da divisão corpo e mente, sair da crença de que se faz necessário não romper a linha de fronteira entre a escrivaninha do professor e a extensão da sala de aula, onde não se pensa com o corpo, o corpo que fica de pé, que gesticula, que fala com o corpo e a mente. "A noção tradicional de estar numa sala de aula é a de um professor atrás de uma escrivaninha ou em pé em frente à classe, imobilizado" (HOOKS, 2017: 184).

A pedagogia libertadora põe o corpo para frente da escrivaninha, para o meio da sala, onde se vê que ali também há um corpo como o dos alunos, também há opiniões e gostos pessoais,

cheiros, roupas, gestos. Como a pedagogia pode ser libertadora num ensino à distância?

O aluno pede desculpas por não conseguir acessar as lições que você posta na plataforma Google, lhe pede ajuda, e você o ajuda da maneira que pode, pelo seu whatsapp pessoal, por exemplo. Os professores se desdobram para montar videoaulas, "textos-aulas", realizar videoconferências com os poucos alunos que participam. Alguns professores são avisados de que é preciso elaborar somente atividades escritas, pois alguns alunos estão indo à escola buscar as atividades impressas toda semana — não há comunicação por celulares ou computadores. A troca de saberes acontece quando você sabe que seus alunos estão ali minimamente (agora do outro lado da rede) lendo, ouvindo e entendendo o que você quer dizer. Mas será que a mensagem que enviamos está chegando?

Agora rompemos mais uma vez as fronteiras, e a pedagogia é arremessada num espaço cibernético onde coincidências e desrespeitos à privacidade acontecem sem que se dê muita importância. Onde doações são feitas a um custo: doa-se um app, se ganha uma quantidade enorme de dados que podem ser utilizados tanto numa estratégia governamental quanto numa estratégia de lucro.

A educação de plataforma não vê mais corpo, não vê limites entre privado e público, já que agora mal temos como opção passar ou não o número de telefone pessoal pra mandar uma mensagem no "zap" e tentar encontrar seu aluno prestes a desistir da escola, por exemplo. O áudio do "zap" vira uma mini aula ("Mas pode falar se você não entendeu a atividade, tá? Eu mando outro áudio!")

para alguns; as mensagens dos alunos chegam a qualquer hora do dia (ou da noite), aquele grupo de whatsapp parado virou o grupo da sala do 1º ano, onde só quem fala é professor, e os alunos não aguentam mais tanta atividade.

A educação de plataforma não vê mais corpo, não vê limites entre pessoal e profissional, não vê limites de espaço e tempo, esquece dualismos para se colocar ali: no meio de todas as informações processadas em uma velocidade que não acompanha o nosso próprio ritmo de pensamento e raciocínio, nem dos alunos, nem dos professores.

Ainda, sobre raciocínio: qual a didaticidade existente em escrever textos para que os alunos consigam ler e fazer as atividades com base nesse “texto-aula”? No máximo, textos que imitem a sua própria fala em sala de aula, com gírias, com memes, sem se importar tanto com as regras gramaticais. Mas, e quando a dificuldade de leitura é mais forte? E quando é difícil se concentrar em casa? Pesquisar a resposta daquela pergunta de alternativa no Google soa ainda mais tentador à distância...

Isso tudo quando há o acesso: muitos alunos ao menos conseguem acessar o tal aplicativo, porque não têm celular em casa, porque estão usando a internet do vizinho e ela não “pega” bem, porque o celular que “pega” em casa é do pai ou da mãe, e eles trabalham o dia todo e precisam do celular para sair para o trabalho. Tantas reportagens sobre como tem sido a educação à distância para o ensino privado em contraposição ao ensino público, e enquanto no primeiro há até maior engajamento, eu me pergunto: quais os incentivos reais para continuar estudando,

estando no ensino público e vivenciando situações como as que citei ali em cima? Vivendo os problemas já enfrentados em meio às técnicas escolares clássicas, presenciais, disciplinares, excludentes, agora potencializados pela tecnologia digital.

Há algumas semanas fizemos reuniões com algumas turmas de alunos, depois de um "Conselho" improvisado ("fulano fez a lição? "não", "não também", "não fez", "ok, vou tentar contato com ele. Ciclano...?"), em busca de animá-los, de não deixar que desistam, de encontrá-los e saber o porquê do sumiço, de não fazerem as atividades, de mal acessarem o tal app do governo. No geral, a maioria dos participantes das reuniões eram professores. Os alunos iam entrando na videoconferência aos poucos. Somente alguns alunos participavam, mas muitos eram já bem participativos nas aulas presenciais. A nota de participação também envolve questões de acesso à internet, celular, tv, e outras técnicas pagas, principalmente agora.

Boatos que uma sala do 3º ano do Médio combinou entre si de reprovar em conjunto: uma professora comentou que é como se eles se incentivassem a não fazer as lições, mesmo tendo acesso normal às plataformas de ensino. 3º ano do Ensino Médio, poucos alunos restantes na turma, porque muitos provavelmente já desistiram antes de qualquer tecnologia digital virar ferramenta principal de estudo. Como reanimar?

Todos os dias os grupos de Whatsapp dos professores são bombardeados por mensagens de "Bom dia". Seria uma forma sutil de assinar o ponto ou de só desejar um bom dia mesmo? Já fiquei na dúvida e mandei "bom dia" algumas vezes, mas agora sei

que existem formas ainda mais sutis de contar presença: nossos coordenadores nos avisaram dos relatórios de presença baseados na quantidade de “logins” às plataformas de ensino, Google Classroom, app Centro de Mídias, entre outros. Os professores que não estão acessando as plataformas são notificados, e precisam acessar as plataformas para que não fiquem com faltas.

Quanto menor é, mais nocivo pode ser

Quanto menor é, mais nocivo pode ser. “Eles são, tanto política quanto materialmente — difíceis de ver. Eles têm a ver com a consciência — ou com sua simulação” (HARAWAY, 2009: 44). Os tais “chips de silício”, os smartphones, ocupam a função de base de trabalho agora: relatam nossa frequência, determinam nosso salário; facilitam ou dificultam o acesso dos estudantes ao aprendizado, inclui alguns, exclui ainda melhor outros; quebra barreiras entre a tal vida pessoal e a vida profissional, o privado e o público, o espaço e o tempo, de trabalho e de lazer; gera desânimo, desistências, afastamentos entre o aluno e o professor; por fim, dão lucro e alimentam muito bem bancos de dados de algumas empresas de tecnologia, como a que criou o app Mano, base para o atual Centro de Mídias paulista.

Ao fazer a troca de ambiente técnico, não mais a escrivaninha, a lousa, o giz e o apagador, mas o smartphone e o computador, a internet, a mediação: como seria possível realizar uma pedagogia libertadora numa era de ciborgues?

Libertadora para a professora/professor, resguardando sua liberdade de expressão, prevenindo a seletividade dos movimentos "Sem Partido"; libertadora para o aluno, que se apropria do conhecimento, que tem voz ativa e crítica frente ao conteúdo que aprende, que entende o funcionamento das práticas educativas tanto online quanto presencialmente.

Os smartphones já estão aqui, ao nosso lado. Os ciborgues já estão aqui há algum tempo. Agora, o aperfeiçoamento é nítido: as técnicas de controle se afunilam, a liberdade de expressão é ainda menor, a mediação torna-se um caminho quase sem volta quando se pensa num mundo pós-pandemia. Como formar uma unidade de resistência, professores e alunos, frente a essas novas técnicas de controle?

É. Agora preciso responder meus alunos.

Referências

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HARAWAY, Donna. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano — O Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. Organização e tradução Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DOMESTICIDADE

A EXPERIÊNCIA PANDÊMICA NOS PROPORCIONOU O COLAPSO SINCRÔNICO ENTRE ESCALAS: PLANETA-CASA-CORPO. FRONTEIRAS E DIVISÕES QUE PARECIAM FIXAS SE ATUALIZAM E SE RECONFIGURAM DIANTE DE NÓS. A CASA NÃO É SEMPRE UM LUGAR DE REFÚGIO. A CASA É UM ESPAÇO IRRIGADO DE PODER, ESPAÇO DE PRODUÇÃO E GESTÃO DAS TECNOLOGIAS DE GÊNERO, MUITAS VEZES EM RELAÇÕES ÍNTIMAS COM AS POLÍTICAS DE ESTADO. PLANETA-CASA-CORPO-FÁBRICA-ESCOLA: A PAISAGEM COLONIAL SE REFAZ TAMBÉM COM A PANDEMIA. FECHAM-SE OS CERCOS CONTRA AS FORMAS DISSIDENTES. A CASA É O LUGAR DE NEUTRALIZAÇÃO DOS CANSAÇOS, DO CUIDADO QUE TAMBÉM ADOECE — É O ESPAÇO PRIMORDIAL DA LUTA CONTRA OS CONTÁGIOS INTERESPÉCIES. COMPARTIMENTALIZAÇÃO E EXPROPRIAÇÃO DA VIDA COLETIVA, EXPANSÃO DO DOMÍNIO HÉTERORREGULADO, EXÍLIO DA NATUREZA, INFILTRAÇÃO DA MONOCULTURA REDESENHANDO NOSSOS CORPOS E O PLANETA PANDÊMICO. CASA-MÁQUINA-DE-MORAR. CASA-MÁQUINA-DE-GESTAR. REGIME DE CONFINAMENTO E PRODUTIVIDADE — TAL COMO OS FRANGOS AMONTOADOS NAS GRANJAS, DEPRIMIDOS IMUNOLOGICAMENTE, COM BAIXA CAPACIDADE DE RESISTÊNCIA. CASA-MONOCULTURA. CASA-CIBERNÉTICA.

partir d/a casa

Bru Pereira

vou começar com um compromisso que acho que tem sido importante entre a gente na zona de contágio: me situar de onde falo [e, sabemos, se situar é muito menos sobre os lugares da enunciação que sobre ser capaz de formular rotas de fuga de um lugar que se está para um outro lugar (possível) e depois para outro e então outro e assim por diante...].

esses últimos dias foram foda e foram foda exatamente porque comi bronha. eu vi o caldo entornando e não dei muita bola e quando dei por mim e olhei pro caldeirão, uma sujeira que só. [tenho uma amiga que diz ficar espantada em como a gente se assusta com o que já estava batendo na porta e que a gente ignorava como se fosse testemunha de jeová no sábado de manhã... ela diz que fica ainda mais espantada em como a gente se habitua tão facilmente, depois que deixamos ele entrar, em passar um cafezinho para ele tomar enquanto fica com as pernas pro ar diante da televisão (às vezes até servimos um pão de queijo junto!)].

enfim, marquei bobeira e o leite entornou. e as avós já disseram, a minha pelo menos vive dizendo, “não adianta chorar pelo leite derramado”, mas a gente chora, né não? [ainda mais hoje em dia em que tudo custa um olho da cara.] e a gente chora e se desespera, porque além de chorar pelo leite derramado, a gente tem que esfregar o fogão com bombril e veja multiuso. e é choro, desespero e cheiro de produto de limpeza [é curioso que produto de limpeza não fica mais caro, né? talvez os donos-dos-preços saibam que hoje em dia tem muito caldo entornando em fogão por aí...], mas também tem raiva ali no meio: “quem de vós nunca esfregastes com raiva um bombril na superfície de um fogão sujo de leite derramado que atires a primeira pedra” [deyse, capítulo 5, versículo 24].

é na raiva que quero focar. sabe, acredito muito na audre lorde quando ela diz que nós, ou algumas de nós, não sei, temos que aprender a fazer um bom uso da raiva como estratégia de sobrevivência e como modo de lidar com esse susto que a gente chama de modernidade. mas a raiva também ajuda a gente a retomar um pouco a pretensão de saber apontar com clareza [a raiva é, sem dúvidas, fogo que ilumina (e que também queima, tomara!)] quem são nossos inimigos, e peço licença para poder ser pretensiosa em dizer que eu achei um inimigo — porque é isso: o leite derramou e se é pra situar o que eu falo, vieram sim o desespero e a raiva, mas também veio certa amargura, este é um texto de pessoa amargurada [com raiva e amargurada]. meu inimigo aqui é a domesticidade, que calhou de ser o tema que iremos conversar no nosso próximo encontro. por isso achei que talvez fosse interessante compartilhar isso com vocês.

mas para tentar sair uma pouco das desgraceiras pessoais, deixa eu entrar num modo mais acadêmica para tentar, pelo menos, falar das desgraceiras com referências bibliográficas. às vezes ajuda, né? [eu ainda tenho esperanças que um dia o lattes vai ter lá para gente preencher "desgraceiras em andamento" e "desgraceiras concluídas".]

a domesticidade tem me acompanhado já há algum tempo. na etnologia indígena esse operador ESFERA DOMÉSTICA::ESFERA PÚBLICA organiza muita coisa e aparece de diferentes formas: CONSANGUINIDADE::AFINIDADE, INTERIOR::EXTERIOR, TRABALHO PRODUTIVO::TRABALHO REPRODUTIVO, LÓGICA DA CONVIVIALIDADE::LÓGICA DA GUERRA, CHEFE::XAMÃ, MENSTRUAÇÃO FEMININA::MENSTRUAÇÃO MASCULINA e, de suma importância para mim, MULHERES::HOMENS. mas não quaisquer variações de mulheres::homens e, sim, a forma específica que esse par assume quando encapsulado pelas ficções ora biológicas, ora marxistas, ora estruturalistas, ora caretas, da "complementariedade sexual". [uma vez na catequese nos explicaram da naturalidade divina (sabe se lá deyse o que é ser natural e divino ao mesmo tempo) do "amor entre um homem e uma mulher" falando de plugues e tomadas que se encaixam perfeitamente e fazem os eletrodomésticos funcionarem… rsrsrs…]

digo que a complementariedade sexual$_{\text{[mulheres::homens]}}$ me é de suma importância, pois foi o que tentei imaginar através de outros imaginários (imaginários oriundos das próprias filosofias ameríndias que haviam sido descritas nesses termos) durante a escrita da dirce de mestrado. ali, talvez, olhando em retrospecto, foi meu primeiro enfrentamento acadêmico contra a empreitada doméstica.

peço licença de novo para me desdizer, me desdizer não, para voltar atrás um pouco, para quando disse que ia falar de desgraceira com referência bibliográfica, mas preciso falar rapidinho de uma desgraceira com referência biográfica. toda criança que cresceu criança-viada, ou quase toda criança-crescida-criança-viada, teve que, em algum momento, declarar guerra à família-casa-domesticidade: é questão de sobrevivência. digo isso porque algumas crianças-viadas-já-viradas-adultas viram travesti escrevendo uma dirce de mestrado e precisam novamente declarar guerra à família-casa-domesticidade. e isso não acaba, a gente tem que declarar guerra contra a domesticidade toda hora que o leite derrama. e isso tudo, é pra por em perspectiva que minha encrenca com a domesticidade (e com a complementariedade sexual) é teórica sim, cheia de bibliografia, mas também tem uns traços biográficos bem grifados com marcador cor-de-rosa.

mas essa duplicidade bibliográfica-biográfica novamente me faz pensar em compromissos. e quero compartilhar com vocês um compromisso e um xaxo que levei ao falar dele.

o compromisso era cheio de boas intenções — porém, como também dizem as avós, “de boas intenções o caminho pro inferno tá cheio”—, e consistia em me dizer decolonial, ou que minha guerra contra a domesticidade era mais próxima da guerra tupinambá do que de uma “guerra de superpotências” [isso da guerra eu inventei agora, para dar drama e caricatura ao que preciso dizer]. mas era assim mesmo: eu dizia decolonialidade como quem diz “sapatênis é cafona”.

até que um dia, uma gata babadeira me disse, depois de eu dizer "sapatênis é cafona" despreocupadamente em público: "gozado que a sra fala de decolonialidade aqui, decolonialidade ali, mas a única coisa que você fez foi usar guattari para criticar deleuze para falar sobre gênero". e emendou: "garota, afirma o compromisso, mas aprende a sustentar ele". e garotas, imaginem como eu fiquei? o leite tinha derramado...

[só para não gerar nenhum equívoco, pois, às vezes, nós, gentes da universidade, entendemos as coisas tudo errado, então precisamos explicar direitinho. a gata não estava fazendo uma "censura" à leitura de guattari, deleuze ou quem quer que fosse. ela estava me interpelando sobre um compromisso que eu mesma me coloquei, mas não sustentei, pois compromisso é um tantinho enunciação e um tantão caminhada, de qualquer outro jeito, não funciona. nem adianta tentar.]

mas então vamos ao compromisso que queria compartilhar [e que compartilho como uma forma de recompactuá-lo comigo mesma, porque vira-e-mexe eu o esqueço, e por isso o caldo vive entornando sem eu perceber]: eu assumi como compromisso bibliográfico-biográfico que não há como, porque não há como mesmo, pensar a domesticidade sem pensar a colonialidade e a ferida colonial.

e isso por dois motivos:

(1) a domesticidade é uma invenção colonial. a gente conta umas histórias estranhas sobre a domesticidade e esquece de contar como a domesticidade enquanto dispositivo foi elaborado, implementado, ajustado nas colônias. a ann laura stoller é quem

melhor me contou essa história quando ela escreveu que foucault não tinha percebido que o dispositivo da sexualidade foi primeiro testado nas colônias, e depois implementado na metrópole. mbembe fala isso quando fala do virilismo dos homens brancos colonizadores e sua fantasia de um orgasmo total, um tremor do sentidos que precisa que o outro seja eliminado da cena do gozo. andrea smith descreve como a ocupação colonial, nos estados unidos, se assentou, entre tantas outras coisas, na heteronorma. oyèrónkẹ oyěwùmí fala de como os discursos coloniais de gênero, assentados na ideia de domesticidade/família nuclear, foram mobilizados pelas administrações coloniais para poder gerir os corpos yorubá. ou quando sebastián calfuqueo fala da retomada de uma relação com as águas-territórios mapuche enquanto uma aprendizagem de feitura de um corpo-território não binário, contra-colonial e contra-extrativista. ou ainda, quando geñi nuñez faz seus textos no instagram explicando sobre a colonização dos afetos. enfim, tem muita gente falando sobre isso, mas eu vivo esquecendo. por isso, digo de novo: a domesticidade é uma invenção colonial. e o mais curioso é que o esquecimento é próprio de seu projeto .

eu tendo a pensar que não há tecnologia mais eficaz que a casa em sequestrar a presença. a casa é uma grande máquina de fazer a gente se desimplicar dos problemas com sua suposta ruptura higiênica com o lado de fora (preciado chamou isso de sonho doméstico). por isso parece tão difícil falar do que acontece dentro de casa. por isso também boto muita fé na contra-tecnologia feminista do “pessoal é político” como forma de enfretamento do sequestro doméstico dos problemas. [a arte

também tem produzido formas de percepção do problema da casa-colônia. cito aqui rosana paulino e adriana varejão.] esse ponto, do esquecimento abrigado pelas casas, é essencial para o segundo motivo.

(2) a ferida colonial ainda dói. essa frase vem de duas artistas, jota mombaça e grada kilomba, que têm se dedicado a pensar o trauma da colonização. é preciso saber se haver, elas dizem, com nossa quarta ferida narcísica ou já é a quinta? perdi as contas... de qualquer modo, tem uma ferida que a gente esquece que está aí, mesmo a gente habitando ela todos os dias, dias e noites, às vezes mais à noite que de dia. e na pandemia a gente teve que arrancar umas casquinhas dessa ferida que ainda dói. tenho duas coisas para dizer sobre isso: uma diz respeito à casa como ferida colonial que se instalou e ainda dói, e a segunda, sobre o porquê se haver com ela é um compromisso necessário para com a vida.

> **a.** no começo do isolamento social que é um confinamento doméstico, um coletivo do qual faço parte começou a receber bastante relatos da guerra que as famílias fazem com pessoas lgbt. fizemos até uma pesquisa para produzir dados sobre os impactos da covid-19 em pessoas lgbt. mas pensar em termos de ferida colonial essas situações talvez seja importante. amara moira, helena vieira, ave terrena, castiel vitorino, todas elas têm tentado recontar as diferentes figurações de como essa ferida foi criada e mantida doendo. a amara, por exemplo, retoma o crime colonial da sodomia para pensar como as famílias foram colocadas

contra suas crianças-viadas. ela conta como que no ordenamento jurídico da colônia, o pecado nefando era considerado um crime de lesa majestade, isto é, dar o cu era tão grave quanto atentar contra a vida do rei e a pessoa denunciada, se não morta, tinha seus bens confiscados e era deixada para viver como pária. e a família desses sujeitos também assumia a pena, ainda mais se ela não denunciasse aquele ou aquela que no seu seio era dada a “inverter” a naturalidade das práticas [a fazer gambiarras com os plugues e tomadas, para usar o idioma do meu catequista]. a família precisou se constituir como uma figura vigilante dos corpos de seus membros. a família teve que declarar guerra contra alguns desses membros. e o mais louco, trabalhando às vezes com adolescentes lgbts expulsos de casa, às vezes com pais de pessoas lgbt tentando lidar com suas crianças-viadas, o quanto essa ferida ainda tá em carne viva. o quanto ela continua sendo cutucada mesmo quando estamos lidando, por exemplo, com pais que aceitam suas crianças-viadas. infelizmente os 500 anos dessa guerra nos desensinaram a como não causar feridas nas nossa crianças-viadas [e que criança não é uma criança-viada? acho que até freud já disse isso.] a gente produz feridas mesmo quando não quer, por isso é importante assumir elas. assumir, como compromisso, que a domesticidade é uma ferida colonial.

b. mas assumir a ferida colonial é também um compromisso com a vida. principalmente com a vida

daquelas que têm de sentir com mais intensidade e frequência a dor dessas feridas. vou copiar aqui uma citação da grada kilomba, pois ela colocou de um jeito incontornável o problema do esquecimento.

> Vejo muito a história colonial como um fantasma que vem e nos assombra, e assombra-nos porque não foi tratado de forma digna. As coisas não foram chamadas pelos seus próprios nomes, não houve um funeral digno, não há um nome que apareça nos livros no lugar certo. A história é mal contada, é contada ao contrário, e os personagens não têm um nome, uma data, um espaço. E por nunca ter sido tratada, a ferida colonial dói sempre, por vezes infeta, e outras vezes sangra. E quando sangra, nós ficámos aflitos e não sabemos porquê. Acredito que a literatura e a arte podem dar ferramentas e linguagem às novas gerações para tratar essa ferida, para colocar as coisas nos sítios certos e saber quem é quem e o que fez e porquê.

quando a gente esquece, a gente não sabe nem como tratar das nossas feridas [a castiel vitorino tem um trabalho muito bonito sobre esquecimento (colonial) como uma forma de adoecimento — se chama "lembrar daquilo que esqueci"]. e ainda pior, quando certos sujeitos se permitem a desimplicação como estratégia de não reconhecimento da ferida colonial, o que eles fazem é fazer com que o presente daquelas para quem a ferida anda sangrando, se torne um problema do passado.

de repente, o presente é vivido como se fosse o passado e o passado coincide com o presente. O racismo e o sexismo e todas as formas de opressão fazem isso, colocam-me num passado que não faz parte do presente mas passa a fazer parte da minha vida presente. Esse desfasamento do tempo faz parte do trauma e faz

precisamente porque o colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada.

um outro nome para esse esquecimento, e que lembro aqui pois acho que é um dos conceitos mais importantes para o nosso enfrentamento da colonialidade-racismo, é pacto narcísico da branquitude, formulado por cida bento. sem desfazer esse pacto, eu diria ser quase impossível nos haver com as nossas feridas coloniais, tanto as que nos doem quanto as que a gente faz doer nos outros.

domesti|cidade

já que eu comecei a falar das desgraceiras tudo, queria pedir licença para contar mais uma desgraceira que me angustia quando eu tô nesses momentos raivosos e necessitada de repactuar minha guerra contra a domesticidade. o paul preciado tem um livro muito bonito chamado *pornotopia*, em que ele apresenta um estudo da pornografia, da arquitetura e da domesticidade a partir de uma investigação sobre hugh hefner e a mansão da playboy. nas páginas de preciado, a gente descobre que o projeto pornográfico-arquitetônico de hefner é uma guerra contra a domesticidade. na década de 1950 ele monta um dispositivo elaborado para permitir que homens de meia-idade [meia-idade é uma noção que ainda faz sentido?] e divorciados que, por conta da pensão, das cobranças do trabalho e dos filhos que teve com a ex-esposa, se sentiam ainda muito domésticos. a playboy [tanto a revista, quando a mansão] era, portanto, a esperança de uma heterossexualidade livre do

espaço doméstico. e já no comecinho do livro, preciado transcreve uma fala de hefner sobre seu projeto:

> Eu queria uma casa dos sonhos. Um lugar onde fosse possível trabalhar e também se divertir, sem os problemas e conflitos do mundo exterior. Um ambiente que um homem poderia controlar por conta própria. Lá seria possível transformar a noite em dia, assistir a um filme à meia-noite e pedir jantar ao meio-dia, comparecer a compromissos de trabalho no meio da noite e ter encontros românticos à tarde. Seria um refúgio e um santuário ... Enquanto o resto do mundo estivesse fora do meu controle, na Mansão Playboy tudo estaria perfeito. Esse era o meu plano. Fui criado em um ambiente muito repressivo e conformista, então eu queria criar meu próprio universo, onde me sentisse livre para viver e amar de uma forma que a maioria das pessoas dificilmente ousaria sonhar.

sei que quando a gente tá meio emputecida e com raiva, toda pouca coisa pode virar muita coisa se não nos vigiamos [as crente que diz assim, né? "vigia, irmã!".] mas é angustiante como hefner elabora um discurso contra a domesticidade que tem um monte de palavra que facilmente teria saído da minha boca. mas é mais angustiante ainda sentir que ele criou um projeto político para a feitura de uma heterossexualidade não doméstica/da [e nós, gente desse lado do espectro político, fomos bem pouco eficazes em praticarmos nossas próprias alternativas]. e nessa feitura a revista foi o de menos. preciado defende que o dispositivo pornográfico tinha muito pouco a ver com a nudez feminina comercializada. [é claro que ter uma foto da marilyn moroe com os peitos de fora, em cores, na década de 1950, comprada numa banca de jornal, foi uma grande novidade. mas de fato, a playboy sempre pode prescindir da nudez, tanto que desde 2015, ela não mais veicula imagens de mulheres nuas em seus números.] o dispositivo pornográfico

foi um grande rearranjo na arquitetura e nas infraestruturas do desejo, do sexo, da reprodução e etc. a mansão da playboy, definida por hefner como uma disneylândia para adultos e por preciado, como heterolândia, foi um dos maiores golpes que a arquitetura doméstica norteamericana sofreu. e o projeto não parou por aí: a mansão era uma realidade para um milionário como hefner, não para o homem comum; para os homens recém divorciados ou aqueles ainda libertos da domesticidade (os bachelors) foram propostas coisas como a Playboy's bachelor's penthouse apartment, em 1956 [que acompanhou uma série de TV, Playboy's Penthouse, de 1959], e a Playboy Town House, em 1962. ambos os projetos da arquitetura playboy eram centrados em derrubar as paredes do quarto do casal, lugar do confisco legítimo da heterossexualidade doméstica, e fazer de todo o apartamento/casa um lugar de sexualidade latente [nas plantas arquitetônicas desses projetos é visível como a entrada já dá direto no quarto do bachelor, enquanto no contexto da heterossexualidade doméstica o quarto do casal fica trancado, longe dos olhos das visitas e dos demais membros da casa que não o casal.]

[é claro que os homens domésticos/ados também fantasiavam sobre a liberdade da domesticidade, mas só algumas décadas depois, em 1990, surgem os projetos das man caves (também chamadas de manland, manctuary rsrsrs), espaços dentro da casa que permitiam aos homens habitar um fora da casa. e o lugar de formulação da importância desses espaços foi a psicologia evolutiva e a sociobiologia tornada ciência pop, com a publicação de livros como homens são de marte, mulheres são de vênus.] [é nesse período também que há um boom no consumo de viagra e

de adesivos de testosterona por homens cis, e o termo grooming passou a ser usado para falar em práticas de cuidado estético por homens. essas são algumas outras curiosidades sobre as reconfigurações infraestruturais da masculinidade estadunidense que viajou pelo globo através do consumo de alguns produtos culturais.]

enfim, o projeto pornográfico-arquitetônico de hefner não reformula apenas as fantasias do espaço doméstico, mas reconfigura a vida urbana. foi também nas páginas da playboy que surgiu o conceito de kitchenless kitchen, uma cozinha que não é projetada para o uso. o que fez com que o bachelor se tornasse extremamente dependente do take-out [conceito primeiramente associado à alimentação de trabalhadores pobres que tinham que comer a caminho do trabalho] e do delivery [conceito primeiramente associado às noites em família nos subúrbios em que a housewife tirava folga da tarefa de cozinhar para o marido e filhos]. [apenas umas décadas depois, com a emergência da cultura dos celebrity chef, é que os homens que cozinham vão se tornar parte do sonho americano.]

mas houve, naquele período, outros projetos críticos da domesticidade — e que também reformulavam a ocupação da cidade, no contexto norte-americano —, que permitem desorbitar a angústia de parecer ter os mesmos objetivos que hefner, ou de que eles foram os únicos. vale lembrar a publicação da mística feminina, da betty friedan, que fala sobre a exaustão física e mental causada nas mulheres cis pelo espaço doméstico. mas vou continuar falando dos homens cis e, majoritariamente, brancos.

as décadas de 1940 e 1950 também foram importantes para o surgimento dos primeiros guetos gays em cidades como nova iorque e são francisco[1]. a constituição de certos espaços urbanos do norte global como sendo espaços onde a homossexualidade masculina pudesse ser vivida de maneira livre foi permeada por um espírito crítico em relação à domesticidade. foram os soldados recém retornados da guerra que passaram a formular uma recusa da domesticidade como única alternativa para se viver abertamente a própria sexualidade. e é maluco imaginar que fora, experiências sexuais com colegas do batalhão durante a guerra [e depois também durante a guerra no vietnã], que levou alguns homens (que vão passar a adotar o termo gay) a declararem uma guerra contra a casa para constituírem um modo de vida gay bom de ser vivido. nesse período, as saunas, as boates, os parques, os banheiros públicos como os novos espaços disponíveis para o exercício da sexualidade [masculina] se constituem como um desafio para a vida doméstica. [sei que três ou quatro décadas depois, com a pandemia de hiv/aids, os homens gays passam a "redomesticar" sua sexualidade como estratégia de sobrevivência, assim como a ação direta, de grupos como o queer nation e o act up, se torna prática de enfrentamento dos ativismos que cobravam respostas mais efetivas do poder público à "crise da aids" e ao aumento gigantesco nos casos de violência homofóbica.]

a guetificação das dissidências sexuais e de gênero também vieram acompanhadas de maior repressão policial. a década de 1960 foi marcada pelas invasões e perseguições por policiais e também foi um momento de crise imobiliária que atingiu de maneira intensa as pessoas mais subalternizadas do

1 o livro, *gay new york*, de george chauncey (1994) aponta que já nas primeiras décadas do século xx, existia uma importante "cultura gay" em nova iorque. mas ele também registra as transformações ocorridas a partir da década de 1940.

"gueto gay", notadamente pessoas dissidentes de gênero e negras. é nesse contexto que acontecem as revoltas de stonnewall, que são claramente uma resposta à repressão policial, mas também à falta de moradia. [a gente esqueceu que as origens do gay pride também foram as lutas por moradia de sylvia rivera, marsha p. johnson e stormé delarverie.]

s.t.a.r. — street transvestite action revolutionaries —, grupo criado por rivera e johson ocupou uma casa abandonada e a transformou em refúgio para outras pessoas lgbtqia+ expulsas da vida doméstica. isso foi na década de 1970, em 1972 para ser mais exata. nessa mesma época, um fotográfo preto e gay norteamericano [bem, ele se relacionava com homens e mulheres, mas ele publicamente preferia ser identificado como gay, era um compromisso dele], alvin baltrop, começa a fotografar a ocupação erótica das ruínas da crise imobiliária nova iorquina. explorando como as ruínas do urbanismo [a região dos piers abandonados, que ele costumava fotografar, tinha ficado relativamente isolada por conta de um desmoronamento de parte de uma highway] eram espaços de ocupação de corpos fugidos da domesticidade. nas fotos, a gente vê homens gays tomando sol, conversando, flertando, trepando, ocupando os espaços do abandono da domesti|cidade. eles próprios, muitas vezes, abandonados pela domesti|cidade .

em uma de suas fotos, baltrop registra gordon matta-clark em meio as ruínas de algum edifício. matta-clark também costumava frequentar a região dos piers como parte de suas investigações sobre a arquitetura das ruínas. [matta-clark era um boy hétero, seu interesse nos piers era pelo abandono/descuido

da arquitetura daquele território.] ele foi um dos fundadores do coletivo de anarquitetos, uma gente interessada em investigar os vazios, as ruínas, os espaços abandonados, o que foi deixado para traz pela domesti|cidade. mas parte da pesquisa de matta-clark também era sobre a sustentação, sobre o que sustenta os edifícios. sobre o que mantém eles de pé. sobre o quão longe a desconstrução pode ir sem tornar inabitável um espaço. [e quando a gente entra em guerra é importante investigar essas coisas.]

queria deixar uma fotografia neste longo texto de desabafo de desgraceira, que me dá um sentimento de beleza profunda, porque há uma seriedade gigantesca no que ela nos mostra. [nem sei mais se o texto continua fazendo algum sentido, mas acho que, no fundo, a justaposição de imagens pode ser uma boa aliada para pensar o problema de declarar guerra contra a domesti|cidade, tô juntando armas, e compartilhando elas com vocês.]

a fotografia é de um trabalho de matta-clark chamado splitting, de 1974, em que, junto com uma equipe, ele partiu ao meio uma casa que seria demolida.

eles literalmente partiram ao meio uma casa.

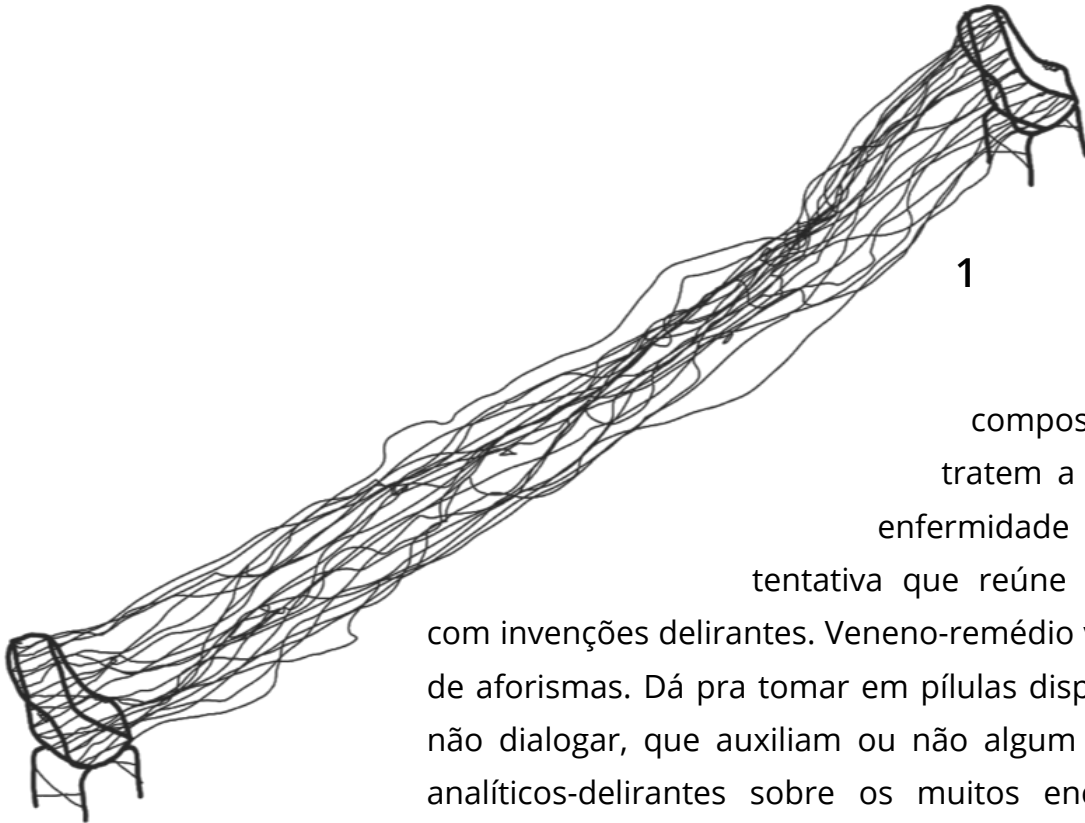
e a casa ficou de pé…

a casa fica de pé até quando partimos d/ela…

Cri(tic)ar domesti-cidades

texto e fotos do *Glauco Gonçalves*

desenho da *Marú*

1

Um texto-tentativa composto em fragmentos que tratem a domesticidade como enfermidade colonial[1]. Um texto-tentativa que reúne análises estilhaçadas com invenções delirantes. Veneno-remédio vindo em embalagem de aforismas. Dá pra tomar em pílulas dispersas que podem ou não dialogar, que auxiliam ou não algum despertar. Exercícios analíticos-delirantes sobre os muitos encontros-desencontros entre a cidade e a casa. Linhas que passeiam por terrenos onde a verdade como momento do que é falso visita o realismo de colapso, solapando todas as possibilidades da literatura surrealista ou do realismo fantástico.

Todo esse despedaçado empenho em forma de linhas se move em diálogo com o oásis de encontros, convite ao

1 Ver texto de Bru Pereira neste livro.

entendimento do mundo e da casa dentro dele, que o projeto Zona de Contágio promoveu ao longo de 2020.

24

Quando foi ao Playcenter pela primeira vez, Lina tinha nove anos. Era 1989.

A imensidão privada daquele parque. Em São Paulo, qualquer criança que comia e tinha uma cama sonhava estar no Playcenter. Eram muitos os brinquedos. Perto dos carrinhos de bate-bate, à esquerda da nave que voava veloz, morava a Casa de Espelhos. Na fila da entrada era nela que Lina pensava. Adentrar a Casa de Espelhos, labirinto onde encontrava muitas vezes ela mesma. Entremeava frações de imagens do seu corpo que a surpreendia. Lina no labirinto de espelhos. Lina multiplicada em lisas imagens. Distorcidas Linas. Côncavas e convexas Linas.

A embriaguez narcísica a fascinava, dando outros contornos ao lúdico labirinto.

Com algum empenho ela encontra a saída. Do lado de fora tudo é imagem do outro. Ao lado de fora da Casa de Espelhos mora um tácito pacto não declarado com a alteridade. Lina se relaciona com a soma indefinida de outros em estado de aparecimento. Vê tudo que não é ela.

Lina tinha nove anos.

Lina tem agora trinta e nove anos e é mais uma das minhas amigas que fará quarenta anos em meio à quarentena.

Me liga Lina assustada, conta da série contínua de pesadelos que anda tendo. Ela já não está mais na Casa de Espelhos, mas é a Casa de Espelhos que está instalada nela. Prótese acoplada à

palma da mão. Labirinto permanente onde tudo é imagem de si e para si.

No meio da videochamada o telefone voa da sacada do décimo terceiro andar, vejo a imagem da queda, velocidade, gravidade. Não vejo nem ouço o estilhaçar do aparelho no chão. Cai a chamada. Percebo que seria inútil ligar de volta.

Na semana seguinte o carteiro toca. Na troca tátil recebo dele a carta de Lina. Abro e nela está escrito: “Voltei a sonhar”.

2

Doméstico e domesticador, o adoecimento social em forma de isolamento não surgiu, mas emergiu com ênfase com a tal coisa-corona. O aparecimento intensificado, infectado-infectante do vírus se coloca como um convite-covid para buscarmos entendimentos desdobrados de doenças socioespaciais nada novas. Assim o ano 20 do século 21 que durou 20 anos e se espatifou com a globalização do vírus 19 não inventou tanta coisa assim, mas exacerbou, intensificou ou radicalizou muito do que já estava incubado. A coisa-corona nos permite observar facetas e movimentos de uma dada fenomenologia do colapso da modernização.

A crise da cidade e a casa-prisão, por exemplo, não surgiram com o vírus, mas se intensificaram. O isolamento social e o aprisionamento do corpo pela casa, e da redução do corpo como cara que olha telas também não são criações virais, mas viralizaram depois dele.

3

O fim da domesticidade mora na cidade.

4

Tiroteio de metáforas como método.

Meter a metonímia no meio fio da tela.

O Tao da tela.

5

A gravidade é indomável. Indomesticável é a queda. Caímos junto com o céu. Aterrizamos na sala de mal estar da civilização. A queda do céu e a subida da bolsa de valores. Genocídio e extinção moram no mesmo condômino fechado. Exemplos de família patriarcal-heteronormativa bem sucedida. Casados com a moral e os bons costumes. Rezam aos domingos pelo crescimento econômico.

37

O sofá que salta pra fora da sala (con)funde casa e cidade. Incômodo pós cômodo. Libertado da frente da TV. Calado na

calçada. Obra sem título. Comprada em 12 vezes sem juros. Artistas anônimos. Instalação do ato de larga.

25

Em Goiânia há um modelo de cadeira que mora em muitas casas, habita o imaginário social e se alarga quintal afora, calçada a dentro. Mais que uma cadeira é um campo gravitacional onde a casa se funde à cidade, movimento estático que alarga o quintal além do portão e que promove – por um momento do tempo no espaço - simbioses entre o público e o privado, destituindo seus rígidos limites. A cadeira que carrega o corpo parado, direto ao direito à cidade. A cadeira que põe o corpo estático num movimento entre fronteiras, em que o corpo carrega a casa pela cadeira para o lado de fora, dando forma à experiência urbana.

A calçada vira então lugar de estar, contrasta com o carro que passa, propõe o corpo que fica. Indica relações possíveis e profundas entre a vizinhança. É tanto que há no ato deste sentar. Destitui o doméstico de dentro do lar. Promove intimidade com esse micro-imenso lugar calçada disseminado por toda cidade.

É um tanto das possibilidades da cidade que mora na calçada. É por ela que se dá o elo entre a casa e a rua. A calçada não é só uma parte que faz a rua tocar a casa, ela carrega a possibilidade de fusão, de agregação. Na cadeira goiana senta alguma rebeldia possível. Na cadeira nas calçadas de Goiânia descansa algo fora do tédio. Quando na calçada a cadeira é preguiça, na sala é tédio.

Casa-cadeira-calçada. (An)Dança das cadeiras.

Foi num desses bairros nada verticais de Goiânia, ruas com casas, cachorros ao vento. Mangueiras brincam com seu aroma dando o ar da praça. Pamonharia na rua principal [pobre o dicionário do editor de texto que não reconhece a palavra pamonharia sublinhando-a de vermelho]. Barracas vendendo churrasco aos domingos. Um desses tantos bairros irradiantes de olfatos que aguçam a boca, bairros onde ainda moram afetos.

Foi num deles. E não foi de um dia pro outro.

Mas o fato é que num destes domingos sólidos de sol uma destas ruas acordou só calçada. O asfalto sumiu, a calçada cresceu, alargou tomando a rua. Uma rua sem rua. Não era aquele calçadão próprio dos centros das cidades, mas uma calçada de bairro que, calada, cresceu até ser ela inteira. Foi de forma que cada lado da calçada avançou até o outro, silenciosamente se conectando.

Na frente das casas feitas de ladrilhos estes se expandiram até o centro do que antes era asfalto, trechos de calçadas com árvores também avançaram. Pequenos canteiros se expandiram, já não mais nos cantos, agora também no centro do que agora era avesso à passagem. Os moradores não estranharam o sumiço do asfalto. A molecada rápido desenvolveu variações do futebol de rua, agora de calçada. Os velhos já não tinham mais a velocidade dos carros contra os códigos dos corpos lentos para temer. Bebês engatinhavam de dentro da sala até o mar de calçadas tomando a rua feito maré que sobe avançando sobre areia.

A rua realizou seu sentido mais profundo tomada totalmente pela calçada.

Foi de uma criança que surgiu a explicação. Segundo ela, a calçada foi crescendo, se alargando bem devagarinho, imperceptível ao tempo do adulto que ou dirige carro ou olha tela. A criança explica que a cada vez que mais de uma dúzia de cadeiras eram preguiçosamente instaladas nas calçadas ela crescia mais um tiquin. Feito planta quando rega, feito galinha quando cisca.

Em uma noite quente de sábado a noite a vizinhança toda tomou a calçada. Cadeiras colecionavam corporalidades nas cálidas calçadas. Risos e conversas do lado de fora, noite a dentro. Pela manhã tudo que era rua já tinha virado calçada. Mas pra onde foi a rua? Sumiu no espaço-tempo o asfalto? Foi tomado por buraco negro destes que a gente achava que só tinha no espaço?

A rua que gradativamente subia para que a calçada se alargasse ia lentamente crescendo num outro lugar da cidade, onde era a calçada que ia sumindo. No entorno do condomínio fechado, muros altos, risos raros, corpo trancado, vizinho desconhecido, encontros desaparecidos a rua ia aumentando até que toda e qualquer fração de calçada desaparecesse.

Meses depois, andando por aqui, vi um punhado de crianças idosas plantando cadeiras, criando calçadas. Curiosamente, cada cadeira portava um paraquedas coloridos.

7

O incapturável não tem casa.

8

Todo tédio é um tanto doméstico

9

A noção de doméstico se apresenta constituída como um campo de interdições e imposições. Anuncia um mundo de indivíduos atomizados (atônitos-atômicos) que quando bem sucedidos atingem a glória de possuírem sua prisão-própria cujo nome, por força do hábito, se convém chamar de casa.

Nunca é demasiado ressaltar que neste país a moradia é um privilégio. Assim, as chances do confinamento como conquista passam longe de uma garantia disseminada. São milhares os que não tem casa e que, diante disso, criam frações de domesticidade com o banco da praça, na marquise do prédio no centro, debaixo do viaduto. Outras e outros milhões moram em condições que não podem ser consideradas seguras ou adequadas.

Como não lembrar do momento em que prevalecia o hashtag-mantra #FIQUEEMCASA e o menino João Pedro, de quatorze anos, foi morto dentro de casa com uma bala de fuzil disparada pelo Estado por meio da Polícia? Ou ainda do menino Miguel,

lançado no elevador, parapeito do prédio afora pela madame que atende pelo sobrenome de “Corte Real”?

10

Reinstalar o ato de tocar a campainha e sair correndo.

23

Alberto, que mora no Morumbi, mas poderia estar na Barra da Tijuca, pede-exige da mãe um bicho de estimação. Como Salvador Dali, ele quer ter um tamanduá. A mãe explica que não dá. Alberto não sabe que existem coisas que não podem ser compradas. A mãe nunca explicou. O pai sempre compra. Alberto diz que se os agro-tios podem meter fogo na floresta e nos tamanduás, por que ele não pode ter um?

Pois que então o agro-tio do Mato Grosso lhe envia um tamanduá de presente. Não vem pelo Correio, mas em forma de cinzas, pelo ar, nuvens de fuligens o trouxeram. Enquanto o céu cai, os bichos e plantas -incinerados- ascendem em forma de nuvens de cinza. O pó do tamanduá aprende a voar. Cada ecossistema vira um crematório do agronegócio. Eis a fenomenologia do doméstico no país onde tudo é chacina.

11

(A)tirar cada ínfimo do íntimo de dentro do lar. (A)largar o lar até espatifar.

A parede parada se move.

A parede que protege aprisiona.

12

Operar desdomesticações do/no tempo.

O tempo não é nem objetivo nem objeto.

Não fazer, desmensurar o tempo como quantidade. Achar tempo no ócio. Revogar a noção de “gastar tempo”: despender, entregar, largar o tempo na rua, no mato. Em cada ato, todo tempo. Dar. Não reter tempo algum. Não há fração de segundo que caiba num pote. Cada segundo um primeiro movimento de jogar tempo fora. Fazer o tempo se perder por aí. Contratempo a contrapelo. Desmontar cada relógio. Semear o apreço ao dispêndio. Libertar o tempo do cronômetro. Acessar o ter do tempo.

13

O acaso não é neutro O acaso é indomesticável

14

Laboratórios de negação de acúmulos.

Fábricas de fazer nada.

Policulturas de perdas. Potlatch

Multinacionais produzindo preguiças variadas, em escala global. Um global em cada quintal.

O quintal maior que o mundo. O Manual do Manoel de Barros contra o Ferro.

A fluidez do que foge.

No quintal mora o que sobrou do mundo. Cabe o desabar do mundo em cada canto do quintal.

Micro cartografias do palpável. Afinações de um olhar que se torna lento. Pequenas e nítidas degustações em cada movimento trazido com sabor de vento. O ver do vento, quintal adentro.

Micro olhares em milhares. Bio-olhares contra toda e qualquer parede. Sutil equação que mede o crescer do cacto. O cair das folhas.

15

Se perder pela cidade. Vagar, derivar, flanar, errar. Perambular desmedidamente como movimento desdomesticador de caminhos e caminhares. Andar sem rumo

como jogo de criar não pontos de chegada, mas linhas de aconchegos. Par(t)ir um (contra)ponto.

A deriva situacionista e o delírio ambulatório de Hélio Oiticica.

Não há por onde domesticar o jogo de se perder. Nuances nômades. Anomalias anônimas.

Lambuzar labirintos, fazer morada no ato de se perder. Deitar na deriva. Desorientar o doméstico. Trocar a casa de lugar no mapa. Fazer uma cartografia da tua casa e usar este mapa para se orientar em um lar outro.

16

Mandioca, macaxeira, aipim, aipi, uaipi, castelinha, mandioca-doce, mandioca-mansa, maniva, maniveira, macamba, Manihot esculenta. Domesticada há mais de nove mil anos. Do Alto Rio Madeira. Rio abaixo, floresta adentro, mundo afora. Domesticação da mandioca e livre cultivo da Amazônia. A floresta proliferando como obra coletiva autogestionada. Povos-plantas. Simbioses sementes-seiva-saliva. Tecnologias pré-históricas. Etnobotânica milenar.

Biotecnologia pré-histórica também a do milho. Maíz, choclo, jojoto, elote, milho. Também há cerca de nove mil anos. Conexões méxico-amazônicas. Centenas de variedades. Domesticação e diversificação. A genética do compartilhamento no espaço durante o tempo. Compartilhamento entrecruzado

de domesticação genética. Genealogias de um outro doméstico possível.

22

Deise pediu a Jonas que cumprisse uma missão. Ele deveria ir a uma cidade chamada Nínive e chamar o povo ao arrepiamento. Mas Jonas não queria ir lá. Embarcou num navio que ia para outra cidade.

Veio uma grande tempestade. Os marinheiros ficaram com medo que o navio afundasse! Jonas sabia que Deise havia mandado a tempestade porque poucas são as coisas gostosas que não são molhadas. Jonas mete o loco e pula no mar.

Deise enviou uma baleia para salvar Jonas. Ele ficou na barriga do animal por três dias. Jonas dançou e dormiu. Decidiu se arrepiar e seguir a Deise. Deise mandou a baleia parir Jonas em terra seca. Jonas transicionou, agora Jana.

Jana foi a Nínive. Cantou para as pessoas de lá. E o povo da cidade a ouviu! Eles começaram a seguir a Deise no Instagram[2].

17

Desinstalar a domesticação de dentro de casa. Servir chá preto às baratas numa tarde chuvosa. Em cada canto um encontro. A aranha não carece de nome próprio para uma amizade possível. Multifacetadas rotas de formigas dão subjetivas dicas sobre

2 Neste aforisma exercito a prática do desvio (conceito situacionista para deturpação do texto) do famoso conto de caráter bíblico. Para produzir este desvio tomo emprestado como referência os trabalhos da artista visual (e também pastora missionária, cantora evangelista, escritora, compositora) Ventura Profana que escreve: “Somos nós Deus {façamos um segundo acordo e passemos a chamá-la Deise}”. Veja AQUI.

caminhos coletivos. Ainda, ou mais do que nunca, é tempo de soprar flauta para que sujas ratazanas flutuem.

18

Domesticar a amnésia olfativa. Retomar a surpresa diante de velhos aromas, agora novos de novo.

Doméstico é o cheiro do Rio Tietê, do Meia Ponte, do Vermelho, do Arruda, da Baía de Guanabara. O esgoto como síntese de sinapses coletivas: o doméstico coletivizado pelo cheiro do ralo.

19

Domesticar a desinstalação de códigos. Cruzar palavras. Parir faltas, brutal nascimento de neologismos. Atacar o signo da soma de letras, implodir o sentido da combinação de vogais e consoantes. Levar as letras, sem linhas, numa festa no Cabaré Voltaire.

20

Domesticar e afinar a arte de chutar tampinhas. Todas hoje tão iguais. A monotonia do ritmo industrial faz de tudo um igual. A monocultura nas tampinhas de garrafa e a pluralidade de chutes possíveis.

Domesticar urubus pois em cada espacialidade se espalha a carne putrefata. Nós, os que vivemos a/na carcaça. O doce odor da carniça adentra toda e qualquer máscara.

21

Pedro passou dois meses se deliciando com as nuances das paredes que primeiro o protegiam. Salta de uma tela a outra, deita, se deleita. Como bom virginiano que é, dedica um tempo ao ato de colecionar arrumações nos bons, bonitos e modernos armários planejados que moram com ele.

Os objetos mais queridos ele dá nome próprio. Ele até segue um casaco que tem perfil no Instagram. O casaco tem nome, idade. Tem personalidade. Os objetos se personificam na mesma medida em que as pessoas se objetificam?

Pedro faz paletas interessantíssimas de cores das roupas no belo, bom e moderno guarda-roupas planejado. Gerencia o movimento dos copos e pratos com maestria. Enfileira panelas e potes. Não há objetos fora do lugar. Há lugar fora dos objetos?

Tudo ia bem durante a segunda quarentena na doce casa-bunker de Pedro. O bem estar organizado em forma de objetos. Parece não fazer falta a Pedro tocar outras coisas que não sejam telas e objetos.

Mas há casos, ao acaso, em que as ideias ficam-fogem fora do lugar.

Pedro acorda e se espanta com a sutil alteração nas roupas no bom, bonito e moderno guarda-roupas planejado. Reorganiza a paleta de cores. Posta nova foto dela nos stories do Insta.

Dois dias depois são os objetos do armário da cozinha que aparecem fora do lugar. Pedro estranha, se pergunta quando foi que cometeu aquela desordem. Teria alguém entrado em sua casa? Impossível! O condomínio contratou a primeira colocada em segurança patrimonial terceirizada.

Os dias vão passando e pequenos movimentos vão acontecendo dentro dos armários e guarda-roupas. A caneca que veio do México se mexeu. A calça que ganhou do seu ex escapou do cabide.

O que a pouca metafísica transcendental de Pedro nunca o permitiu saber é que ele foi vítima de um raro e curioso ataque dos móveis planejados.

6

Leve o fim do mundo para passeios dominicais. Em praças em que predominam longos gramados vazios, deixe-o correr ao sabor do sol. Aprecie sua presença imanente, onírica onipresença.

O fim continuado do mundo mora conosco, veio para ficar. Arrume a cama, deite com ele. O colapso sádico deste fim continuado do mundo não vai a lugar nenhum, está por toda parte.

CORVEN
PLUS

0

Sempre foi patética a apologia da casa.

Arquitetos, designer, publicitários, fenomenólogos, coaches, psicólogos e filósofos, artistas e geógrafos e outros tantos defensores do lar como lócus da intimidade, do autorreconhecimento e do sucesso-sossego estão agora terrivelmente reféns dos seus argumentos enquanto seguem desesperadamente trancados dentro de seus enfadonhos lares.

A noção de casa, de lar, de habitat que se estabeleceu e prevaleceu ao longo do século vinte e começo do século vinte e um não só reproduziu a forma mercadoria com nuances de afeto por ela como elevou o nível do fetiche da propriedade para o âmago da vida cotidiana. Antes e depois de ser tua casa a noção de propriedade se apropriou de você!

A noção de casa que foi defendida como lugar de amor próprio, conforto e segurança vem à tona agora como devir cadeia. E quando se trata de prisão pouco importa a cor da parede ou o quadro que está pendurado nela.

Um dos ganhos mais duradouros do capitalismo contemporâneo foi a predomínio de que a casa ia além de um tipo de confinamento estilizado e atomizado. O american way of life alçou seu mais duradouro voo quando impôs ao mundo essa noção de lar. A parede que agora te confina nunca foi libertadora, mas agora, só agora, depois de um punhado de meses trancafiado por ela é que você percebe que a casa que te acolhe encolhe a cada dia ao passo que te aprisiona.

Quando o arquiteto fordista Le Corbusier arrotava a casa como uma máquina de morar não imaginou que ela seria tão avassaladoramente bem sucedida.

Notas sobre a domesticidade

Zona de Contágio

Casa e monocultura, casa e *plantation* estão ali na mesma paisagem.

O doméstico não é só o âmbito do lar, da casa. É também quando como falamos dos animais que são domesticados. Doméstico vem de domos — domínio — é uma forma de controle patriarcal sobre os corpos das mulheres, dos animais, etc.

Uma das coisas principais pra mim é uma desromantização do lar. Parece que fica inviável aquele sonho do *american way of life*, a concretude espacial do *american way of life*. No primeiro momento da quarentena houve a possibilidade do ficar em casa, ficar quieto em casa; mas logo veio a avalanche do que já era essa sociedade. Seguimos trancados em casa, mas ainda reproduzido tudo o que já era ruim dos nossos modos de vida.

Enfim, eu só queria botar pilha na importância da desromantização. O discurso patriarcal romântico sobre o que é uma casa, um lar, ruiu como uma casa que desmorona.

Pra quem a casa era romântica? Parece que todo mundo já sabia dos limites.

Para mim, a casa era um descanso da atenção devido a saturação do que é estar na rua. E é um descanso da atenção por conta do seu ritmo repetitivo, o conhecido gera um conforto.

Diante das diferentes sensibilidades, o quanto o corpo pode aguentar (nisso de estar sujeito ao tudo do fora)?

Fiquei pensando sobre o que é não ter a casa? E uma das perguntas que eu sempre ouvi é “por que será que ele não volta pra casa?” E vou partilhar uma das falas do meu irmão: — “eu posso tá numa pensão no centro, em algum albergue. E ai eu me levanto às três da manhã, e vou para o Terminal Bandeira, que foi o primeiro lugar que eu dormi e me senti seguro foi o Terminal Bandeira”. Então é uma volta pra casa no Terminal Bandeira, às três da manhã quando ele não consegue dormir.

E antes de terminar minha fala, vou falar do Pikachu, que é um *Pokémon* não domesticável, que não entra nem fodendo na *pokébola*, ele fica com o Ash pela amizade. A relação do Ash com o Pikachu não é de domesticação, é de amizade. Assistam!!

Vou puxar um outro fio: pensar a domesticidade em outros lugares além da casa. A domesticidade está em outros lugares, assim como a casa. Como as configurações da domesticidade se constituem nas nossas relações com o mundo, com o trabalho? A pademia nos ajudou a revelar as tramas que organizam a cidade, pois a domesticidade opera uma partilha do mundo, um arranjo

de assimetrias, divisões, que são generificadas, racializadas. O que é necessário para se manter uma casa no contexto da pandemia?

Pra muitos está claro que a casa não é o refúgio, mas o lugar de conflito.

Mas é essa a relação da casa com o mundo. Como essa forma casa na cidade, se apresenta como imagem (ideológica) de uma célula da autonomia, da autossuficiência e independência.

Márcio, um homem em situação de rua, contou pra gente que ele estava com muita saudade dos filhos, e ele falou que não conseguia recuperar essa relação com os filhos depois que ele ficou desempregado e foi morar na rua. Porque ele não tinha mais nada a oferecer para eles...

A domesticidade é a maior produtora dos corpos e gêneros.

Pensar em casa é pensar quem pode morar onde e suas articulações com o mercado imobiliário e o capitalismo financeiro.

A dominação, a domesticação e o amor estão firmemente entre-laçados. A casa — o nosso doce, familiar e seguro lar — é onde todas essas dependências intra e interespecíficas atingem o auge da saturação. Por mais prazeroso que seja, talvez essa não seja a melhor ideia para uma vida multiespécies na Terra. Considere, ao invés disso, a abundante diversidade que margeia as estradas. Ou considere os cogumelos. (Anna Tsing)

A reivindicação de boa parte das movimentações de pessoas dissidentes do regime sexo-gênero é a moradia: viver bem, morar bem.

a casa é uma invenção contra ecossistema. casa como lugar onde habitam outros seres.

V. Wolf — “Um teto (quarto) todo seu”, no qual se discute espaços de autonomia de pensamento. Também penso na reinvenção da domesticidade feita por pessoas LGBT+ nas *Houses*, como uma forma de criar outras relações. Também fiquei pensando na distinção entre o público e o privado, que organiza o modo como pensamos a domesticidade. E como essa distinção não funciona em outros contextos, como por exemplo, aqui onde eu moro, no sul de Minas, no interior. Dá para pensar a casa desconectada da domesticidade? O que acontece com a casa sem a domesticidade?

Essa domesticidade resiste à ausência de cidade?

Há uma perda muito qualitativa da experiência urbana que parece estar em curso.

Fico pensando no terreno baldio, num devir-casa.

Baldio vem do árabe, que significa inútil, que não existe para a produção, não existe para o desempenho.

Meu vô era desses que entra num terreno baldio e plantava pra eles e pras pessoas ao redor. Chegou, plantou!

A pandemia me fez pensar naquela frase: "*takes a village to raise a child*", e de repente, em quarentena, com dois filhos pequenos, me perguntei: "cadê minha *village*?"

Toda a casa tem uma mulher lá, sustentando o trabalho da limpeza, com os filhos, com os corpos. Eu acho muito legal trazer a figura da mulher para pensar na domesticação da vida.

Uma cigarra apareceu no meu dedo. Veio fazer morada aqui no meu dedo.

Uma tese que orientei — sobre a experiência da maternidade em Recife — e que fala da experiência da maternidade no Brasil, evocava a idea de maternidade em rede. Ou seja, no meio popular, a família clássica, por uma série de razões, as mulheres trabalham pra cobrir umas as outras para cuidar das necessidades das crianças, elas funcionam em rede. Tanto a questão do afeto, responsabilidade, uma serie de estratégias de sobrevivências. Dissociar o que é a experiencia da classe média daquilo que são outras experiências de organização da experiência da casa.

Domesticidade tem aparagens muito variadas.

Experiências atravessadas por dinâmicas muito diferentes.

Concordo com você. Mas de qualquer maneira é uma rede de mulheres que lida com essa experiência.

Esvaziar o ralinho da pia é parte do lavar a louça. O ralinho é demarcador de níveis de participação.

Isso não é universal. A heteronorma nem sempre se replica na roça. A imagem da roça como modelo arcaico-patriarcal é nada mais que a visão da classe média para a roça. E que existem caminhos outros nessa forma de cuidado.

Dentro da configuração ocidental, na Grécia, esse modelo de cidade é modelo da pólis, que dentro dessa configuração política, a casa, a mulher e a infância, são excluídas dessa estrutura política. Lembrando do Henrique falando dos arranjos, a molecada aqui gosta de skate. E a cidade não é a mesma pra quem anda de skate. Um banco, um corrimão ganha outra forma. Há toda uma filosofia, um uso implicado no rolê de skate da cidade.

Interessante que com o skate isso fica bem mais claro, dos usos comuns. Mas a impressão que eu tenho é de que cada atividade diferente adiciona camadas à experiência da cidade. Ou complexidade a ela... O corpo também passa por essas "incrementações". Sobre a domesticidade, eu tava pensando no próprio processo educativo, eu percebi o quanto eu fui de uma maneira domesticada nesse sistema de ensino, de ir pra escola, fazer trabalho, biblioteca, de tal forma que não ter uma sala de aula é muito louco, pensar essa capacidade de adaptação.

O que é uma casa? Eu pensei no terreiro. E o terreiro é dentro da casa da minha vizinha, mesmo ela tentando separar. E isso muda completamente a rotina da casa, não só nos níveis mais materiais.

Parece que tem uma implosão do público e do privado. Acho que a Angelina pensa numa coisa crucial assim, que essa noção de casa é uma experiência de um grupo de consumidores de classe.

Como é pensar a domesticidade também em outras realidades, outra organização?

Na etnologia ameríndia, a categoria domesticidade não é muito usada, mas domesticação sim. Nos mundos ameríndios existe algo interessante que é uma separação entre ação e agente. O agente não é aquele que "realiza" a ação.

Também tem algo bonito nos mundos ameríndios que é uma espécie de radicalidade da consubstancialidade. Uma rede de parentesco é uma rede de gente que pensa uma na outra e pensar é cuidado. Os ameríndios fazem parentes pensando neles, e pensar é compartilhar comida, compartilhar uma mesma casa, estar junto. E em muitos idiomas indígenas, pensamento é sangue e pensamento, de fato, é o que circula, não é algo que fica no cérebro. Então fazer parentes é compartilhar sangue/pensamento.

A domesticidade também foi uma forma da colonialidade organizar as relações de parentesco. Ela permitia a separação entre os filhos legítimos e ilegítimos dos colonizadores (e isso permitiu, como fala o Mbembe, uma experiência de um gozo perverso por parte deles).

Um dos desafios de pensar a domesticidade, portanto, é pensar no que a gente reproduz, quando nos reproduzimos. Há uma comunidade mapuche sexo-dissidente que diz: "Eu e

minhas irmãs não vamos nos reproduzir, mas pensamos em como continuamos”. Isso é uma reflexão bastante importante.

Pensando agora no que você disse, Bru, eu li hoje, que 7 entre 10 estupros acontece dentro de casa, por familiares. Faz a gente se questionar que casa é essa? Que parentesco é esse?

1/3 das violencias registradas acontece dentro da familia. A familia é um lugar de produção de violência significativo.

Alimentação como convite da natureza para migrar de casa, de corpo em corpo... Ninguém na terra tem uma casa.

Os povos nipônicos que vieram para o Brasil nunca foram considerados indígenas, mas minha avó nasceu na Hokkaido colonizada, mas ainda sim numa aldeia do povo Ainu. Ela dizia: O império não gosta da gente. Eu não sei muito discernir, o que é ainu, o que é japonês; o que é ocidental em mim mesma.

Depois de pedalar até a casa do meu pai eu me joguei na grama, e fiquei pensando sobre treinar o corpo na carne da grama, da aranha, da ancestralidade, etc.

Essa língua ameríndia-nipônica é evitar a se deixar subordinar por essa linguagem ocidental.

Um agenciamento de si para o outro e não o contrário, a melância me ensina a ser carne.

Vou puxar outro fio de conversa. O pessoal da arquitetura, que é muito bom em inscrever de uma maneira as normatividades em concreto. Nessa trama de casa-corpo-planeta, a cidade é um diagrama de como essas coisas se organizam e permite a gente

se defrontar com questões do capitoloceno, antropoceno e das plantationcenos. E pensar como o que parecia um momento de reflexão no começo da pandemia e como parece que com o tempo ficou que a casa-cidade desorganizou nossas formas de responder à situação pandêmica.

Mas também é importante pensar sobre as muitas redes que emergiram e avançaram nesse contexto, para investigar essa forma casa-cidade.

Eu tinha uma coleção de imagens dessas casa que tem estruturas muito diversas, pois não foram projetadas por engenheiros, arquitetos.

A história do samba ajuda a pensar espacialidades outras.

Saiu uma pesquisa que mostra que mais da metade da população de São Paulo quer sair da cidade.

Também precisamos lembrar que habitar outros espaços que não a cidade, para nós que vivemos na cidade, nem sempre é muito fácil.

Esse ponto nos ajuda a pensar na necessidade de não desmaterializarmos os processos, os corpos, as experiências quando investimos na necessária tarefa de desessencializar e desnaturalizar. Nossos corpos já estão moldados pela arquiteturas da cidade, e as outras arquiteturas, como as arquiteturas farmacopornográficas de que fala o Preciado. E isso talvez nos ajude a pensar nossas resistências, mas tbm sobre como certos corpos parecem se tornar mais disponíveis para as variações, para as mudanças.

diário mofado de um bando de parentes

Bando Morita

Introdução, ou: o vexame da sétima.

Ninguém aqui precisa ser apresentado. Parente não apresenta parente. Parente vive por perto sem precisar falar sobre o outro.

Quando parente fala do parente como outro que não ele mesmo, passa o vexame de achar que é um Outro do outro. E esse vexame, quem passa, passa por não aceitar aquele que é diferente de si mesmo. Mesmo que seja parente. Ninguém aqui precisa ser apresentado porque este é um diário de parentes. E parente não apresenta parente.

Esta introdução julga os parentes daquela que escreve. Passo esse vexame. Julgamento entre parentes que abre um parênteses: não é todo parente que consegue evitar de falar sobre o que não aceita do parente que vive diferente. Café. Pausa pra café e um cigarro antes de despedir. Vivo nessas pausas e por isso arrisco em vão uma apresentação da não necessidade de

apresentação deste cotidiano transcrito. Tem situação de rua. Tem perdão. Tem vulnerabilidade. Tem fila de doação de comida. Tem presente de aniversário. Tem silêncio e omissão. Tem silêncio sincero. Tem vingança. Tem alegria. Tem vida inútil. Tem quintal. Tem abismo. Tem esquina. Tem gente maldita. Bando de demônio. Porque demônios e demônias de parábolas não-cristãs não personificam magia para um oposto Bem.

Tem uma ideia coletiva entre uma família de muitos filhos sobre uns outros sete, que não são nosso Outro. Somos nós, na inevitável sensação de sermos nós em tudo que é teia de aranha da jaboticabeira pro telhado da garagem. Da lembrança viva daquele tempo-lugar em que todos esses parentes cresceram, quando todos filhos e todas filhas moravam nos mesmos azulejos vermelhos e nas mesmas teias de aranha, pescaria e mata. Entre 1978 e 1995 nasceram oito parentes dos mesmos pais. Estivemos, em 2020, nestas cenas que misturam lembranças ao que fazer dos outros de nosso Outro, tentando inventar convivência, encontros e não-encontros no mesmo tempo em que o mundo xenofóbico do ocidentalizado inventou a origem de um vírus. Assim não estaremos nunca mais. Sem nenhuma tiuria. É só que é inevitável estar em outra coisa agora mesmo, nestes mofos que descobri no fundo do meu armário, que existem mais do que minhas lembranças e hipóteses sobre os outros. Mais do que a invenção de uma origem viral em meio ao povo chinês. E por mais que hipóteses apareçam, elas não têm controle sobre o que se passa. Narrar o que passou, sem hipótese, é desfazer a racionalização do Outro inventado em nós. Todos os dias de vida entre parentes.

Diário é isso. É o dia que passou e mofou. Agora o diário é passado. No nosso Outro, o passado é um peso que transborda no cotidiano. Este encontro de trechos escritos por diferentes irmãos e irmãs é nossa transborda passada. Contra o contágio de um vírus antes desconhecido, não nos isolamos do "nos sabermos", inventamos um encontro possível entre oito nascidos dos mesmos pai e mãe em diferentes contextos atuais. Atravessados pela filosofia da situação de rua de um dos nossos. Uma filosofia "(des) fazível": transformar a situação de rua de um de nós, em uma rua que atravessa a todos nós e em um estado de sobrevivência própria, na esperança de que os outros sobrevivam também. É por isso que escrevemos sem identificação correspondente a quem escreve este ou aquele parágrafo, pois se o mundo de parentes e gente conhecida fora do núcleo de irmãs e irmãos nos estimula a termos — entre nós — um de nós esteriotipado, devolvemos este estímulo ensaiando nossa polifonia própria, toda nossa, muito nossa: tinha que ser o bando dos Morita!

Notas diárias

[antes fosse canino]

Cachorro, irmão, a vida se faz sozinha; sem hora ou planejamento.

Você é, você foi — é a sua verdade.

Tá na rua...

Esperando alguém para dormir, não sei se vem...

Pesadelo. Será que durmo?

Percebo: não sou gente, antes fosse canino...

[no meu costume (com meu cheiro)]

Pérola do dia — encaminhamento, que legal.

Eu mendigo, sem ser gente, tento sair, mas não consigo.

Espero e espero “segurança”, mas espero no meu costume.

Distancio da maloca; estou quase só, aqui só tem mendigo incomodado comigo (com meu cheiro).

[me adota!]

Dormi ontem na Sta. Casa, sentado e com fome. Acordei para ir ao banheiro, este mais limpo que o do albergue - porcaria de diarréia, bebi demais.

Amanhã tenho que pegar umas latinhas pra beber mais.

Hj estou no abrigo, tomara que saia alguma confusão para nossa diversão. Briga de faca, linchamento ou alguma discussão.

Aqui não existe regra. Se você é pequeno, está em desvantagem. O mais quieto sobrevive.

Tenho saudades de uma época mais feliz, de minha mãe, de ter família e fazer parte dela.

Que vontade de voltar a ser motoboy, mas a coluna não tá boa. Talvez a cabeça tenha melhorado (diz o médico), mas quer saber? Digo que o maior problema dentro do albergue é de onde você veio (estado da Federação), o quanto você bebe e qual é o seu transtorno mental (“qual o número do seu SID?”).

Isto é um depósito de rejeitados pelas sociedades e pelas famílias.

Ao menos a comida tem se mostrado boa, apesar das camas bem cheias de piolho de rato (muquiranas), isso sim deixa qualquer um louco.

Outro dia pensei em me matar, mas não sou tão corajoso.

Conheci um cara, o Pato Rouco, que pulou do viaduto da Pedroso, mas por azar ele petecou na árvore e sobreviveu. Ele passa o dia bebendo, esperando e observando a vida passar, como quem quisesse ser adotado por alguém.

Palavras dele: “me adota, durmo até meio dia, quero café na cama, assisto TV até tarde e sou folgado; por favor, adota eu!”.

Nesse dia dei risada.

Na verdade, rio todos os dias, dou risada dessas coisas tristes.

Tem também o Júlio, 25 anos de rua e albergue. De domingo, eu, ele e o Clayton corremos atrás de comida de doação. Pão com mortadela, com queijo, bolo, suco e marmita.

Já são quase 19h e lá vem a janta — o que será que temos para hj?

Sempre gostei de salada. Gostava da horta de casa (em São Roque), fazia ela com minha mãe, ela regava todos os dias. Saudades.

Hoje em dia durmo com mais 300 pessoas num galpão.

Tuberculose, hepatite, pneumonia. Só gente da pior qualidade.

Vou jantar e depois tentar descansar, estou cansado e deprimido.

[planejar o pernoite]

Hoje é dia de dormir no Pronto Socorro, por questão de segurança e para não ficar restrito no albergue. Tem mais gente fazendo isso; só sendo louco pra isso.

Tomara que o segurança deixe.

[guia de emudecer]

Viver é fazer o guia de sobrevivência. Tenho praticado o guia combinando o próximo encontro, só mais um de cada vez. Sobrevivermos até nos encontrarmos na próxima última vez. Me ouça aqui de pertinho, se você quiser ter um ouvido para essa voz baixinha e agachada. Vai que você já ouviu algo parecido como quem ouve alguém falar enquanto atravessa a rua e, quando se

distancia, deixa de ouvir. É assim que a gente se escuta quando se encontra. De baixo e de perto. E se você escuta isso lendo de longe do centrão velho de Sum Paulo capitar, donde a gente se encontra, se emudeça para escutar o seu pertinho.

[geração produzida]

Vejo todos os dias gente cujos pais cresceram na rua. Uma nova geração que vem a crescer e viver na rua, dando continuidade à indústria da miséria. Gente que não conhece o que é trabalho, que só sabe ser "mendigo".

[mendigo produtivo]

Café no albergue, encaminhamento do almoço e pernoite, café na câmara municipal.

Daqui há pouco: catar latinhas pro cigarro e pra cachaça, tudo antes das 10hs. Mendigo produtivo!!!

Quase 17h, me bateu a lembrança do dia em que fui pela primeira vez pra rua. Foi em 2017, aqui no Brasil, mas já tinha me ferrado 10 anos antes no Japão. Nevava aquela noite e, pra me proteger, acabei dormindo em uma cabine telefônica. Quase morri de frio.

No Brasil foi em Jaú. Dormia no canavial, por medo das pessoas e vergonha da situação. Dormi em beirada de rio, praças,

velórios municipais e depois descobri que o melhor lugar pra se ficar é o pronto socorro municipal, pois se você passar mal de fome ou qualquer outra coisa, você já está no destino, fora a segurança. Às vezes ainda durmo nesses lugares, sei que estou mais seguro do que no albergue.

O albergue só vale a pena pelo banho e pela comida; a parte social é uma bosta. Se o albergado não for um viciado em alteradores de humor, ao menos toma ou deveria tomar remédios psiquiátricos, pois esta vida cria transtorno mental em qualquer um:

ansiedade — pelo fato de não saber se vai comer ou dormir, você não tem certeza de nada.

Síndrome de estresse pós-traumático — a violência é muita e de muitas formas.

Esquizofrenia — se você tem propensão, pode ter certeza que se manifesta.

Fora outras patologias geradas pela carga e pressão do dia a dia.

Hoje eu estava na Biblioteca Mário de Andrade lendo as tirinhas do Snoopy.

Lugar de alta concentração de mendigo, pra onde se olha se vê mendigo e albergado.

Uns lêem, outros cochilam, usam banheiro.

[Eu e ela. Ela e eu]

Eu e Malu. Malu e eu.

Eu e minha filha passamos o ano de 2020 praticamente todo em quarentena. Viver por ela e para ela nunca fez tanto sentido. Filha única de uma mãe mais ou menos velha, Malu é uma criança fora do comum. Lê e escreve praticamente tudo aos 5 anos e meio. Como isso? Vivendo em quarentena.

Quando tudo começou, em março, resolvi que íamos aproveitar ao máximo nosso tempo juntas, ler o maior número de livros possíveis, assistir documentários e filmes, ouvir muita música e tocar muito piano. Fazer vários nadas.

Começamos a fazer aulas de piano sem a menor pretensão, apenas para preencher parte do tempo livre. E não é que a menina

aprendeu as notas no pentagrama? Um orgulho e tanto para a mãe que estudou piano por 14 anos.

Durante os vários nadas que fazemos ela escuta músicas e dança, livre e feliz.

Sem escola e sem compromisso, aprendemos brincando, como toda criança deveria aprender. Sem cobranças e sem poda. Não tem nada melhor nessa vida do que cantar, dançar e brincar feliz, sem julgamentos, pura e simplesmente. Sozinha mesmo, sem amigos ou irmãos. Nessa quarentena sem fim e sem perspectiva futura.

Assim seguimos firmes. Juntas. Eu e ela. Ela e eu.

[só por hoje]

Hj peguei latinha, comprei uma pinga e fiquei tocando guitarra na Praça Gaspar. Todo dia é domingo.

Almocei no La Madona Acherupitta, via brigas ao vivo, humilhações... Esta vida é pesada demais, o decorrer do dia cria transtorno mental em qualquer um.

Todos os dias penso no meu viaduto de referência — o do Chá —, “pulo ou não?”

Tá quase na hora da janta — o que será? Não escolho mais o que comer. Sou um bicho ao qual só alimenta-se, dá-se o básico, sobrevivência. Leão no albergue, gatinho na rua...

Sabe qual é o meu medo? Durar muito tempo nesta vida de merda.

Se eu ficar bom, ao ponto, sobrevivo no inferno mais que o próprio diabo.

Janta e cama. Só por hoje.

[Intensidade]

O Amor e o Ódio da maneira mais intensa está em observar a vida com outros olhos. O Filomeno era a transmutação do Amor, já o Freddy tinha algo maléfico dentro de seu olhar. Assim enxergo a bipolaridade, onde dois sentimentos tentam interagir entre si dentro de um mesmo corpo, sem nunca chegarem a um acordo, uma queda de braço onde só pode haver um vencedor.

A vida acontece de uma maneira tão esquisita, acho que depois que ficamos mais velhos e vemos tantas coisas começamos a enxergar que nossa única certeza é apenas a morte. Como diria o grande filósofo Zé: "...tanto faz...". Entre um trago e outro a conversa fluía, as experiências de vida iam sendo trocadas e a realidade se distorcia. O Júlior realmente sempre foi de verdade (tenho muita saudade disso). O que pensam de mim tanto faz. O importante é eu estar bem comigo, cuidar bem da minha filha, amar e respeitar minha esposa. Sempre com muita intensidade, a mesma que me fez convencer que o Júlior[1] é de verdade, tem sentimentos e também sofre com tua ausência. A propósito: ele sempre lembra do Zé. Aquelas nossas fumadas foram o meu maior exercício de autoconhecimento.

1 Macaquinho de pelúcia que mora em Kani-shi, cidade da província industrial de Gifu, no Japão.

Sempre me perguntava o motivo de ter de ser sempre tão sofrido, tão intenso. Depois de um tempo parei de me

preocupar, a única certeza minha é a morte, hora ou outra vai acontecer, desejo apenas que todos sejam felizes da sua maneira, que encontrem ao menos pequenos momentos de felicidade. Infelizmente não sou capaz de dar isso a ninguém. O que pensam de mim? Tanto faz. O que farei da vida? Tanto faz. Qual a minha intensidade? Tanto faz.

Fujo do Ódio como o Diabo foge da cruz, vivo com meus 7 pequenos demônios e o pai deles que me perturbam os pensamentos (fazer o que? Tanto faz, mesmo). O exílio tem limpado de certa maneira meu coração.

Por hora chega da intensidade do Freddy, quero viver igual o Filomeno!

Tê te mandou um beijo e disse que seu único defeito é feder a cigarro!

[vingança]

Graveto, folhagem, inseto em decomposição. Manjericão na luz estourada. Na sombra arruda, hortelã, pedrinha, folha caída. Lá atrás, duas figueiras. Já tem casca oca de cigarra nos jacarés.

Pensei meio por agora em vingança e lembrei da horta de ervinhas que tem lá no meu pai. Tudo que vingou, só nesse pedaço que tem na cena da minha memória, vingou verdinha,

vivinha, espalhada, planta crescida, dando flor e fruta. Mudas que vingaram. Já dá vingança no que de vida vinga.

[construção de sentido]

Não encontrava com o Zé há mais de 3 anos. Foi quando decidi aceitar o convite da sétima, ficar na casa dela para ver o Zé. Isso me gerou muita ansiedade e um grande desconforto. Muito medo de vir à tona aquela parte que a gente sabe que não deu conta e se culpa. Muitos medos e o meu maior medo: de que ele percebesse que nem tudo foi culpa dele, de que ele nem é tão responsável assim ou nada responsável pelas coisas.

Estava a postos aguardando quando ele chegou, levei um susto. Como estava envelhecido!

Pele queimada do sol e com muitas marcas. Marcas dos dias que foram se acumulando nesses 3 anos. Me emocionei e quis um abraço, mas só recebi um aperto de mãos. Pensei: “acho que eu nem merecia um abraço, ele sempre foi assim, não mudou nada”. Durante nossa conversa ele me contou de seu cotidiano nas ruas, de como ele foi se estabelecendo e se adaptando, me ensinou algum vocabulário entre outras experiências contadas. Então me olhou com muita surpresa, como se tivéssemos sido apresentados naquele instante e disse: “Nossa como você está bonita, se parece com a minha mãe”, (ele sempre tratou nossa mãe como “minha mãe”). “Se parece com a minha mãe em sua fase mais hippie, tão linda e alegre. É assim que gosto de me lembrar dela”.

Momento que foi apenas um instante, me senti acolhida e perdoada, livre da culpa do que aconteceu e do que deixou de acontecer. Foi um encontro. Uma apresentação entre o Zé de hoje e a Júlia de hoje. Me coube, encaixou, fez sentido e depois tudo se dissipou.

[o esquema é ser invisível]

Domingo, depois de ter passado a noite na rua, fico pensando quando o pesadelo de não ter para onde ir vai acabar.

Hoje não almocei, mas fiquei pensando: quem daria uma oportunidade de emprego pra quem não tem nada ou até menos que nada? Acho que é mais difícil que ganhar na mega-sena, e por isso me deu vontade de me matar hj. Por que eu não posso ser feliz como uma pessoa normal?

É duro não ter mais perspectivas de mudança, isso deixa louco.

Ao menos daqui há pouco vou jantar e, depois, descansar.

Tô cansado de viver em uma área de conflito. Aqui é quase zona de guerra. Todos os dias tem briga. Isso dá medo às vezes, mas você se acostuma com o ritmo. O esquema é ser invisível.

[o homem e o abismo que nos olha]

lá pelo interior de São Paulo, um homem.

Esse homem tinha vários nomes. José, o nome que seus amados pais lhe deram, mas muitos outros, que não haverei de citar aqui agora. Mas sim, havia um homem.

Ele era o homem para aquele tempo e lugar. E se encaixava perfeitamente ali. Assim como agora, ele se faz presente num tempo e lugar que lhe cabem. A beira do abismo.

Do abismo que nos olha.

Esse homem é diferente de seus outros irmãos.

O único que de fato teve a coragem e o brio de encarar de volta e da forma mais crua o abismo. O abismo sorri pra ele e ele sorri de volta, sorri feliz.

A loucura e a inteligência que adornam esse homem dentro de sua pequena concha são o que fazem dele único.

Diferente de mim, de minhas irmãs, dos outros homens para além de nós, os outros irmãos.

Eu sempre evitei olhar o abismo. Mas sempre, desde minha mais jovem idade, quando estava na presença dele, sentia o abismo me olhando.

Quero falar de memórias.

E nem todas são boas.

Mas todas são espetaculares e me moldaram e o moldaram.

O som dos acordes de Wish you were here do Pink Floyd num violão barato na pequena casinha do fundo do nosso lindo

palácio quintal, com suas paredes mal acabadas. O cheiro da fumaça de cigarros vermelhos e fumo barato do cavalinho.

As longas caminhadas na estrada comendo morangos silvestres catados nas beiradas do matagal.

O videogame maravilhoso que ganhei quando ele voltou do Japão depois de tempos duros e gelados. Ele ainda assim lembrou do garotinho que tanto ansiava pela sua volta ao lado da mãe angustiada.

Os barulhos de monstro que ele fazia pra me aterrorizar no escuro. Era apenas um moleque.

Agindo como tal.

Não sei exatamente por qual motivo.

E não vou dizer que o culpo.

Ou culpo sim. E culpo pesadamente até hoje.

Mas aprendi, não com ele de fato, mas com a vida que se colocou à minha frente em cada passo que dei até chegar aqui e agora onde escrevo com os olhos marejados essas palavras: aprendi a viver em paz comigo mesmo e com as minhas memórias. A ponto de saber que o perdoo. Mesmo que ele me diga que não se importa.

A paz e o perdão são parte de mim agora.

E eu quero revê-los. Quero com a minha própria loucura encarar a dele nos olhos. E de repente até não dizer nada.

Mas saber que agora somos grandes. E somos agora, todos nós perfeitos pro nosso tempo e lugar.

Nos encaixamos perfeitamente aqui. Eu sou o Ora na palavra agora. Todos nós somos o Ora.

E no final, essa é a maior e mais corajosa forma que encontrei de, junto com ele, junto com Zé, olhar diretamente pro abismo, ter a linda capacidade de sorrir de volta, simplesmente me jogar e me deixar fluir.

Obrigado por tudo, meu Ora.

[briba da silva]

Ganhei uma trava de extintor de incêndio de aniversário. Sim, isto foi meu presente de aniversário de 2020. Zé que me deu. A manhã que levamos juntos foi com Belchior. Engraçado de como eu gosto de Belchior por causa do Zé e ele mesmo conhecia pouco das letras.

"... E nóis inda é bem moço/Pra tanta tristeza./Deixemos de coisas,/Cuidemos da vida,/Senão chega a morte/Ou coisa parecida,/E nos arrasta moço/Sem ter visto a vida/Ou coisa parecida... Aparecida".

Virgem com ascendente em virgem é o que dá no cálculo do mapa astral pra quem nasceu na data/hora/local que eu aconteci nascida pro mundo.

Mas eu preciso ser desse signo a vida inteira? Ando aracniana com juízo de borboleta. Oscilo entre borboranha e aranhaleta. Fui meio lagartixa semana passada: discretinha, tomei um sol estatelada. Abrindo o calendário das gentes virginianas, na contramão do que seria considerado um traço de personalidade autenticamente virginiano, bateu que hoje borboleteei minhas brisas grudada em uma teia mutcho loka de aranhazinha lesada (as venenosas são lesadinhas, fazem teias tortinhas, dizem que o que pra nós é veneno, pra elas é lsd). É bem mais divertido inventar o signo de cada estado de corpo que faço.

Hoje sou borboleta que aprendeu a tricotar na teia tortinha que tramou nos dias em que andou sendo aranha. Não demora e já me lagartixo por aí, briba da silva, tixa no sol.

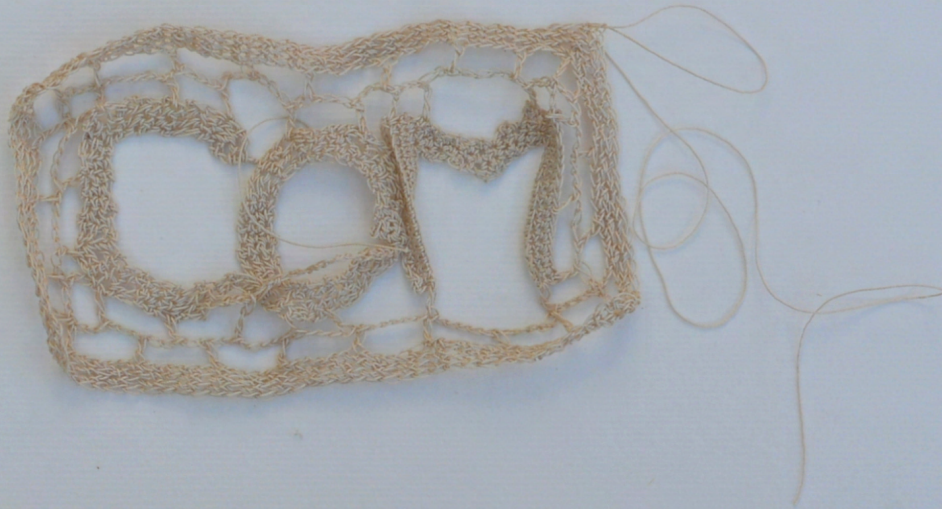
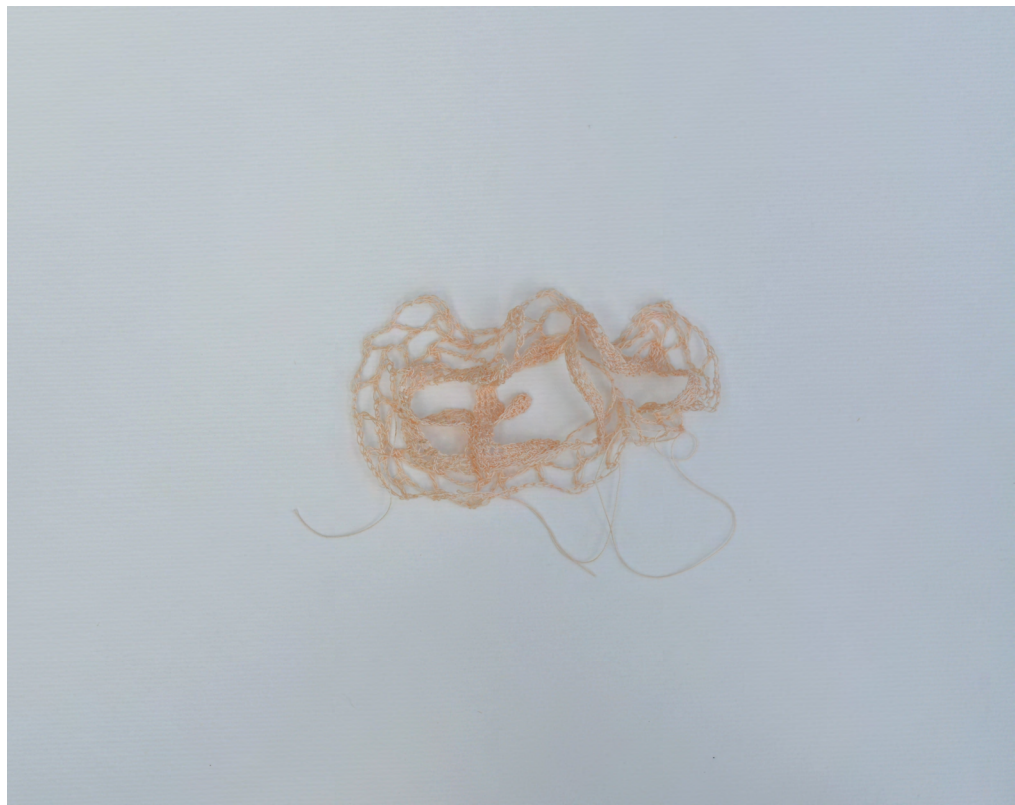
Bando Morita [do mais velho para o mais novo]: João, Alice, José, Pedro, Mateus, Júlia, Rita, Fábio e o coletivo que proliferamos.

justo agora o código aberto a morrer

[Série fotográfica do conjunto HAIKAI]

Carmen Capra

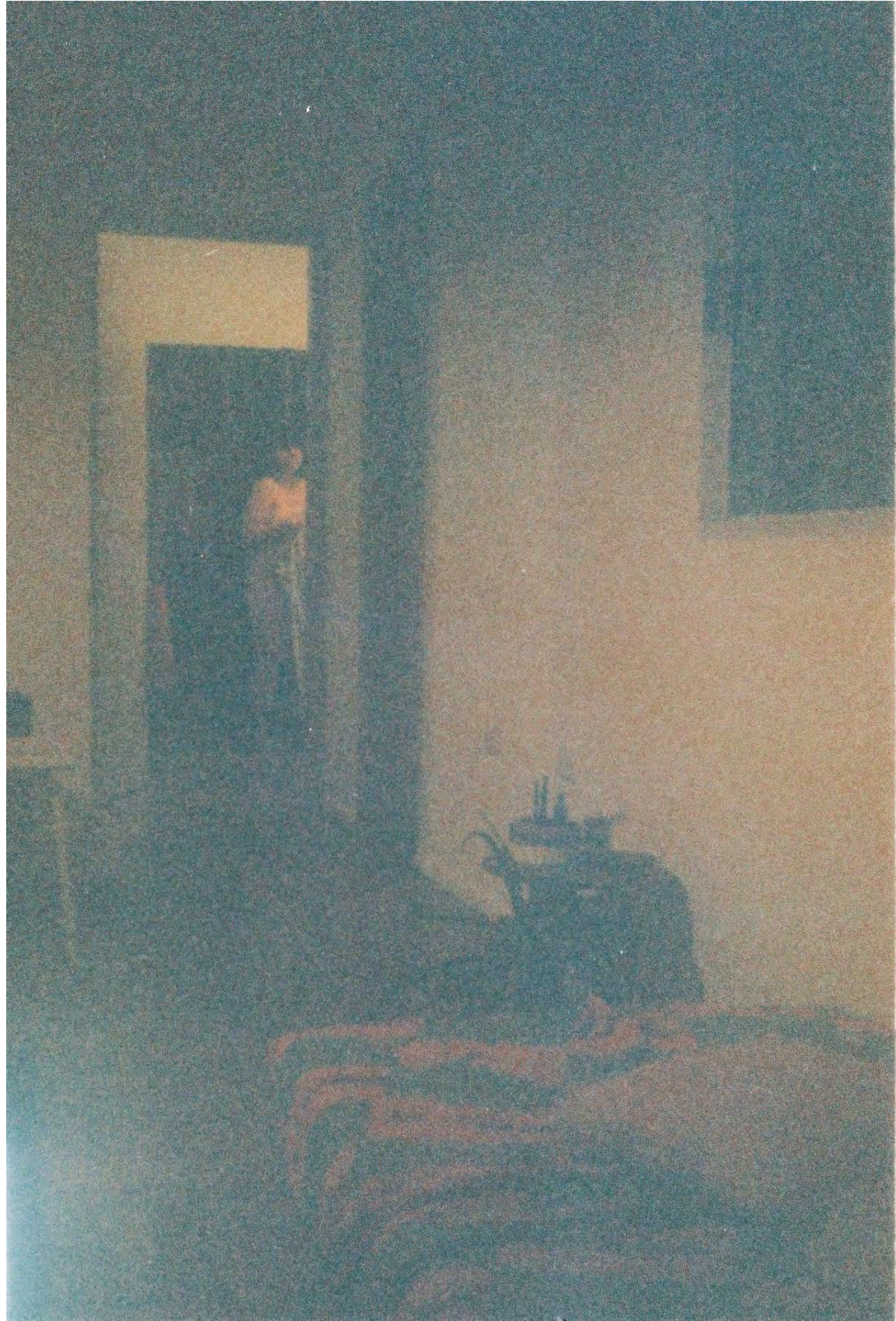
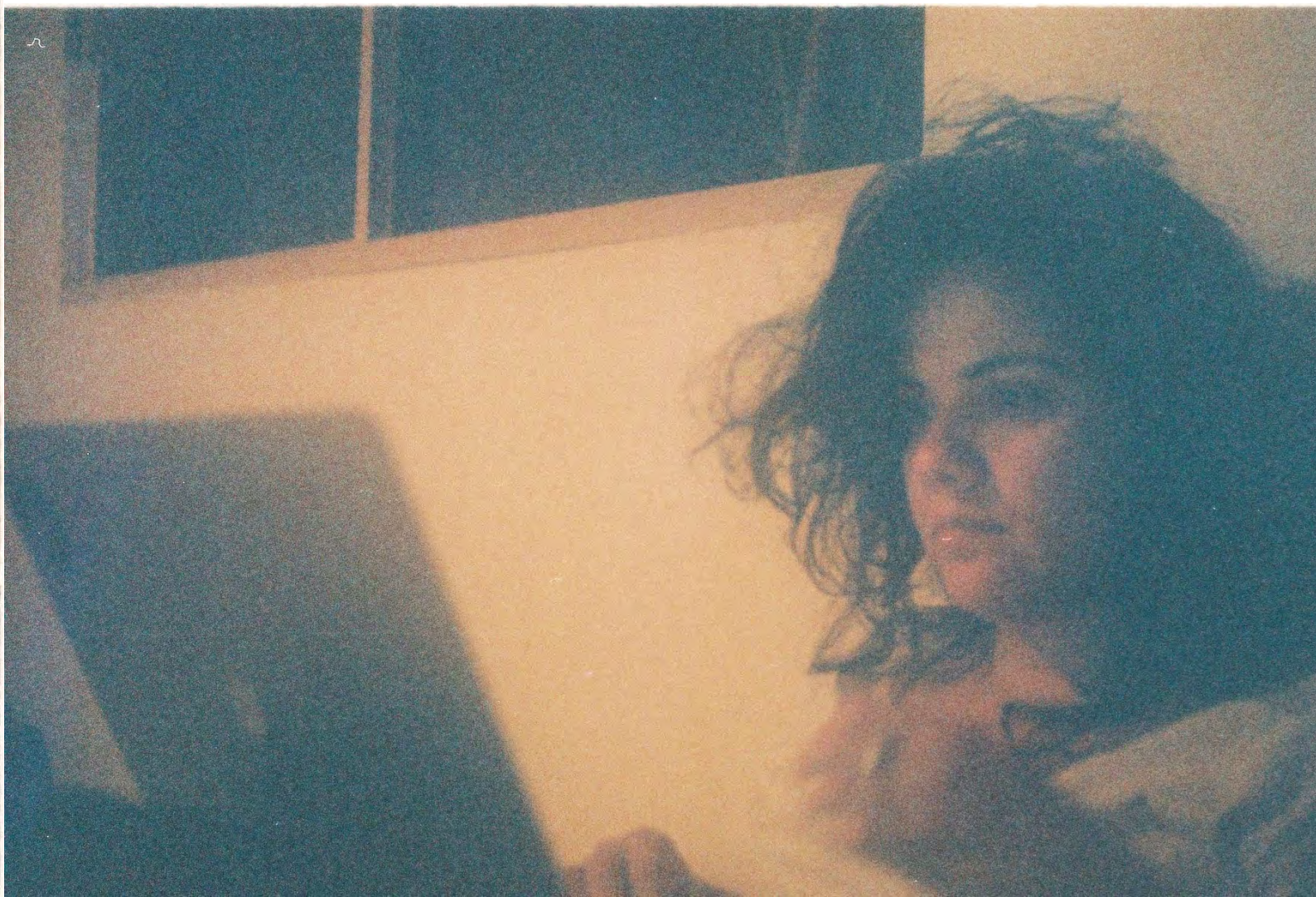
COM

crochê em fio de algodão;
16x9cm

SEM

crochê em fio de algodão 60;
15x7cm

Loop

Guilherme Barros

[Áudio] Casa de Vento

MONOCULTURA

A EMPRESA MONOCULTORA FOI O MOTOR DA EXPANSÃO EUROPEIA. AS CHAMADAS PLANTATIONS PRODUZIRAM A RIQUEZA — E O MODUS OPERANDI — QUE PERMITIU AOS EUROPEUS DOMINAREM O MUNDO. FALA-SE EM TECNOLOGIAS E RECURSOS SUPERIORES, MAS FOI O SISTEMA DE PLANTATION QUE TORNOU POSSÍVEL AS FROTAS MARÍTIMAS, A CIÊNCIA E MESMO A INDUSTRIALIZAÇÃO. AS PLANTATIONS SÃO SISTEMAS DE PLANTIO ORDENADO REALIZADO POR MÃO DE OBRA DE NÃO PROPRIETÁRIOS E DIRECIONADOS À EXPORTAÇÃO. AS PLANTATIONS APROFUNDAM A DOMESTICAÇÃO, REINTENSIFICANDO AS DEPENDÊNCIAS DAS PLANTAS E FORÇANDO A FERTILIDADE. TOMANDO DE EMPRÉSTIMO DA AGRICULTURA DE CEREAIS PROMOVIDA PELO ESTADO, INVESTIU-SE TUDO NA SUPERABUNDÂNCIA DE UMA SÓ LAVOURA. MAS FALTOU UM INGREDIENTE: REMOVEU-SE O AMOR. AO INVÉS DO ROMANCE CONECTANDO AS PESSOAS, AS PLANTAS E OS LUGARES, OS MONOCULTORES EUROPEUS NOS APRESENTARAM O CULTIVO PELA COERÇÃO.

— ANNA L. TSING

Diálogo sobre Monocultura (improviso coletivo)

Zona de Contágio

22 de outubro de 2020

Tomar a imagem da monocultura a partir das diferentes figurações e construir uma paisagem comum sobre a monocultura: o que estamos falando ou estamos vendo quando pensamos em monocultura? Quais são seus elementos constitutivos?

Lembrei do Hijikata Tatsumi. Era dançarino de Butô ou Ankoku Butô ("dança das trevas"). Em um dos diários dele, cacei uma citação agora: "É dito que Deus não existe no Japão, mas o que substitui Deus, por exemplo, é a vida cotidiana — ela existe ao nosso redor e os japoneses são capazes de captá-la. Só não se deve enganar o cotidiano. E os japoneses são dotados de uma capacidade de lidar com esse conflito (...). O conceito de carne é anárquico entre os japoneses"

A carne é o excesso. Excesso e desobediência ao corpo orgânico/biológico e suas funcionalidades — o corpo sem órgãos de Deleuze e Guattari, em um banquete selvagem, não seria então esses corpos que se produzem permanentemente pelas relações

multiespécie, pelas substâncias que fazem perceber melhor a sobre-natureza, pelas cores e coisas da floresta?

Quem escreve sobre Tatsumi Hijikata é o filósofo Kuniichi-Uno, amigo do dançarino de Akita, última província antes da ilha de Hokkaido. Hijikata emigra para Tóquio no contexto dos deslocamentos de camponeses, agricultores e povos indígenas do norte do Japão para as províncias industriais. Deslocamento marcante no início do período Meiji até os anos do pós-guerra. Em Tóquio, ele se envolve com os movimentos filosóficos e cria o butô, uma metamorfose contínua do corpo. Hijikata tinha características étnicas dos povos do norte do Japão: o que o fazia ser lido como um "caipira" em Tóquio. Citação do diário de Hijikata, sobre o processo de uma coreografia que chamou de Dançarina Doente: "Em 1938, nas regiões de monocultura do nordeste (Tôhoku), existia uma espécie de oclusão anal. O grito (das crianças) estava silenciado na cultura preservada. Esse grito é um acompanhamento importante de minha dança hoje. Foi um grito primitivo do qual eu posso rir, hoje, após doze anos de vida em Tokyo. Eu saboreio esse grito e o fundo de gestos ritualizados através das minhas observações da vida cotidiana. Eu invento os passos moldados de nossos dias a partir da terra negra onde dançar não é voar. Meu mestre de dança é a terra negra do Japão".

Traz a lembrança de como somos pensados pelas bactérias, de como o intestino é um segundo cérebro, o lado visceral da gente. A monocultura faz a boca mastigar cada vez menos sabores. Paragens no paladar. Paragens na pluralidade de alimentos possíveis advindas da <<Revolução Verde>>. Um mundo preenchido de pasto, soja, milho, cana, trigo e mais meia dúzia

de plantas industrializadas até em sua genética. A monocultura dentro da boca reduz as possibilidades da flora intestinal.

Pensamento obstruído

A monocultura produzindo monotonias paisagísticas. Plantação de paisagens monoculturais. Nuvens de fuligens. Nuvens de gafanhotos. A civilização como projeto de eliminação de variedades. Ruralidades industrializadas. A voracidade do capital e a voracidade dos gafanhotos. Os parasitas do capital financeiro produzindo uma imensa biodiversidade de vírus mortais. A eliminação das últimas áreas selvagens do mundo pela lógica tautológica do cifrão.

A subida da bolsa e a queda do céu Kopenawa aplica rapé em Marx

Audio 1

Dizer uma palavrinha sobre a questão das árvores trazida pela Ju a partir da leitura que ela está fazendo da Queda do céu. Ela retoma a insistência de Kopenawa nas capacidades perceptivas e de como temos uma percepção reduzida. Há uma polifonia interessante na conversa agora: a ancoragem do corpo, a questão da música, ritmos.

A gente vive um estado da arte – falo sobre a arte do sistema — que faz a gente viver uma *plantation* cultural (por parte das instituições). O que se tornou a digitalizacão da cultura?

A monocultura traz algo muito forte, e que é seminal para seu funcionamento: a separação da natureza e da cultura. Essa separação nos fez colocar uma coisa em detrimento da outra e não em relação à outra. A diversidade cosmopolítica que estamos colhendo aqui está no mundo, mas nosso corpo não expressa, pois nosso core/código o separou de tal forma que nos faz construir um mundo tal como ele se coloca.

É gostoso ouvir tanta gente diferente. Pensar as dimensões da monocultura [agora, aqui em casa, acaba de acontecer um ataque terrorista da cigarra sobre um cachorro que se compôs junto com a fala do Gustavo] Quando a gente começou a achar que os insetos são menores do que a gente? Quais as árvores que são menores que a gente?

A monocultura tem um certo silêncio. A floresta produz uma paisagem sonora muito mais rica que a da monocultura.

UM EXERCÍCIO: trazer outras vozes e outros silêncios como um exercício de quebrar monoculturas algoritmizadas de comunicação, de produção de conhecimento.

Audio 2

Por exemplo, o Mario, personagem do jogo da Nintendo. Ele vive num reino dos cogumelos, um reino independente que está sob o perigo de ser dominado pelo Bowser – uma tartaruga desenvolvimentista que quer fazer uma monocultura de cogumelos. Estava tudo ali.

Pensei também na ideia de hapticidade do Moten e Harney que tem a ver com a pele, com o que sentimos. A pele é o contrário do cérebro, o cérebro é uma monocultura do pensamento. A pele é o maior órgão do corpo que está sendo usado apenas para tocar telas (touch-screen). Como ser mais superfície e menos volume? A dança é o pensamento do corpo, e se a gente pensa com o corpo, nosso pensamento seria dançado. A questão da contraposição entre volume e superfície para mim é uma questão que esbarra no tempo.

O que a gente perde quando não consegue mais se acocorar? A gente consegue rastejar? Consegue ser cobra? Ser macaco?

UM EXERCÍCIO: Usem os livros como apoio para os calcanhares, uma ajuda para acocorar. Estamos desaprendendo a ficar de cócoras. Qual o impacto de pensarmos sempre tão distantes do chão, da terra?

Audio 3

Quando apareceu a monocultura para essa discussão, isso me gerou um curto-circuito. O que tem me interessado são os modos de percepção: massificação de um conjunto de tecnologias, os regimes de sensibilidade em relação aos diferentes arranjos tecnológicos. Quando a gente passa a falar das BIGTEC de comunicação digital, elas são um grande éter mundial de mediação de uma monocultura. Junção de uma arquitetura material e de

linguagem: é o semiocapitalismo. Nisso, a questão do imaginário é outra camada que está colocada: que imaginação é ainda possível?

A internet é uma baita de uma monocultura: tudo feito de 0 e 1.

Isso de fazer da cócoras uma imagem de pensamento, uma localização de pensamento. Nos leva a pensar o que seria produzir um modo de existência próximo ao chão. A gente tem que ficar de cócoras quando vai mexer na terra, nas plantas. Acocorar também é um processo narrativo: lembro da minha batchan, que ficava muito de cócoras. Ela passava muito tempo de cócoras e tinha uma hortinha. Ela tinha um modo de dizer das coisas que era um jeito muito cotidiano mesmo; inclusive nos trejeitos dela de contar dos aspectos não humanos da ancestralidade de todas as coisas: toda a proliferação de coisas das quais somos ancestrais. A gente é ancestral dos insetos que foram encontrados na folha de alface, do mofo, de todos os lixos, das coisas que a gente cheirou, passou a mão. Somos ancestrais das roupas das pessoas que esbarramos no metrô. A gente é ancestral até do que a gente caga. A ancestralidade é mais do que uma genealogia. Mas é preciso pensar no cotidiano, pensar agachado, matutar abaixada, como fazia a minha batchan.

RETOMANDO: a *plantation* opera com dois dispositivos: (1) cultivo como coerção, como imobilização, como impedimento do tempo livre; (2) a casa como dispositivo de produção de um corpo heterossocial, bio-produtivo, lugar de regulação/restauração do controle. Na paisagem colonial, as mulheres brancas são convocadas a manter a pureza do lar, garantir a separação entre

o dentro e o fora — a pureza do lar é a própria pureza da raça no caso da *plantation*. O “fora” é tudo que pode contaminar aquela instituição cujo funcionamento está ancorado na descendência e consanguinidade. A casa produz o corpo doméstico que está separado do fora, que teme o fora e as relações de intimidades extra-domésticas.

Como seria retomar a fugitividade presente nas *plantations*? A *plantation* tem medo da festa, do encontro, da produção do tempo livre. Tem muito medo na *plantation*.

Lembrando da Val Plumwood, no olho do crocodilo: “A negação excepcionalista de que nós somos alimento para os outros se reflete em muitos aspectos de nossas práticas convencionais de morte e sepultamento — o caixão forte, convencionalmente enterrado bem abaixo do nível de atividade da fauna do solo, e a laje sobre a sepultura para evitar que qualquer coisa nos desenterre, supostamente evita do corpo humano se tornar alimento para outras espécies. (...) Para um ecológico, materialista animista, no entanto, a vida após a morte é uma presença ecológica positiva, pois possibilita deixar traços positivos na vida de outras espécies — não uma história, mas a continuidade da história.” Por que tanto medo do solo?

Sobre a instalação da fábrica da Ford na Amazônia. Tem uma fala do H.Ford: ele via essa floresta e ficava perturbado pela disposição das árvores. Enquanto as monoculturas de pinheiros, todas ordenadas, lhe dava conforto.

RETOMANDO: o que vem junto com a monocultura? Eu trabalhei 5 anos em uma empresa de desenvolvimento de tecidos.

A monocultura é algo frágil e há um aparato para manter tudo isso através da criação de vazios. Mas vazios envenenados, o que é a restrição de possibilidades. Precisamos pensar nas Terminators, tão importantes nessa paisagem: são sementes que não se reproduzem. Desde o começo do plantio, quando você tem que limpar a terra — e o que se faz hoje é envenenar a terra — o que se produz é um vazio que não é uma miríade de possibilidades, mas um vazio envenenado, um vazio tolhido de possibilidades, um vazio que é todo recortado. Conforme as plantas vão crescendo, o vazio de possibilidades precisa ser perpetuado para que seja mantido uma possibilidade única — estou imaginando aqui a soja tratada com glifosato — e os mecanismos para se manter esse vazio de possibilidades são inúmeros, desde a aplicação de uma molécula química, desde o gene inserido para gerar uma variedade particularmente resistente a esse ambiente e que vai, possivelmente, não permitir a reprodução de outras espécies - como dos insetos que não vão conseguir se alimentar daquela planta. E não só antes e durante a colheita, mas após ela, também se aplicam produtos que vão inviabilizar que no solo que permanece seja plantada qualquer coisa que não aquela que estava plantada antes. É isso, eu vejo um monte de esforços no campo da ciência da agricultura para produzir esses vazios, pois é uma condição necessária para produzir o mono. A monocultura precisa desse vazio condicionado para ser único.

Um dos problemas que estou pensando na minha pesquisa é a possibilidade de reemergência de um mundo mapuche que foi destruído ou deixado em ruínas pela colonização e, entre outras coisas, isso passa por discutir o retorno dos bosques e das

florestas nativas em terrenos que tinham sido incorporados por colonos e por empresas de capital internacional. Então, a primeira coisa que gostaria de pensar com vocês aqui é esse uso da palavra monocultura que permite que a gente utilize a ideia de cultura com esse duplo sentido: como algo que diz respeito à diversidade humana quanto também à diversidade de seres não humanos. Em ambos os sentidos da ideia de cultura, ainda lidamos com o problema do controle. Assim, falar de monocultura para mim é necessariamente falar da substituição de um regime de diferenças por um regime de controle e isso é super interessante pois se conecta bem com um dos pontos que tinha sido levantado: que a agricultura, no estilo da monocultura, não é uma invenção banal, ela foi inventada pelas mesmas pessoas que inventaram coisas como o Estado. Porque, justamente, em ambos os sentidos, isso tem a ver com a ideia de produzir equivalências entre as diferenças para poder controlar os regimes de proliferação fazendo com que as pessoas não encontrem caminhos para se proliferar ou encontrar escapes. Partindo desse lugar de trabalho e de pensamento com companheiros no sul do Chile, dos Mapuche, acho importante, sim, falar em linhas de fuga, de possibilidades, de falar de algum modo de resistir. Mas também de reconhecer que os custos dessas linhas de fuga e dessas resistência são assimétricos, desequilibrados. Tem uma socióloga boliviana, a Silvia Rivera Cusicanqui que diz que adora quando fica lendo coisas sobre decolonialidade, sobre descolonização, pois o lugar de quem fala na academia é um lugar pouco custoso de transformar esse lugar da resistência, da linha de fuga, num lugar para pensar. Ela diz que a produção dessas

coisas efetivas da linha de fuga, da resistência, precisa ser feita na prática. Como a gente faz isso?

A Terra sendo perseguida pelo homem: isso é a *plantation*.

abigail Campos Leal provoca: o que é pensar alianças quando a gente recusa o lugar da humanidade? Será que temos sempre que aceitar a figura do humano como ponto de partida? Podemos existir de outros modos que não o modo humano? É importante pensar a ideia de limpeza quando pensamos nas monoculturas. As agroflorestas produzem podas para que pedaços caiam no chão.

No livro do Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, quando ele fala que a ideia de *krenak* não é exatamente a ideia de humano como concebemos, mas sim uma formação entre cabeça (*kre*) e terra (*nak*) — os Krenak, aqueles que se chamam "nós, os Krenak", são "nós, cabeças-terra". Ele fala sobre como no momento que a gente transforma as montanhas e os rios em natureza, a gente acaba transformando essas coisas em recursos passíveis de serem espoliados. E por que ele tá dizendo isso? Porque para o nosso regime o humano faz parte de um conjunto de problemas, enquanto rios e montanhas são parte outro conjunto de problemas. Acho isso superinteressante, porque, no fundo, tem uma concepção de ser gente que não tem a mesma preocupação que a ideia de humano e, no entanto, o que a monocultura faz, é transformar os índios em humanos. Assim, quando falamos sobre

regimes de sensibilidade, regimes de percepção, precisamos lembrar também dessas outras formas de se ser gente.

Lembrar: as ocupações que mais crescem no mundo, em termos de trabalho mal-remunerado e subalternizado são os trabalhos da indústria da limpeza e os de segurança. Limpeza e segurança.

RETOMAR: a imagem de uma fruta com terra, minhocas — nada aí parece limpo mas é ao mesmo tempo cheio de vida, de possibilidades

Quero retomar a perspectiva do conflito. Estamos falando de uma guerra de mundos. Os projetos de monoculturas são projetos de morte, de uma morte coletiva.

Como os parasitas operam controle populacional (contra a monocultura). O fim e a diversidade.

Eben Kirksey (imagem do parasita de Serres) Parasita como gerador de diversidade; Cordíceps e as formigas-cipó. Diferentes tipos de cordíceps.

Video

Que fim e que morte operam na monocultura e nas culturas da multiplicidade/diversidade?

Quais recursos que as espécies elaboram para evitar seu fim?

MASTOZOOLOGIA•MAMÍFERO

design. comum aos macacos em geral e, em particular, aos primatas antropoides, destituídos de cauda e dotados de longos braços, como o chimpanzé, o orangotango, o gorila e os gibões

MASTOZOOLOGIA•MAMÍFERO

m.q. MURIQUI (*Brachyteles arachnoides*)

BRASILEIRISMO•BRASIL

m.q. RENDEIRA (*Manacus manacus*).

Ca_poeira

Juliana Andrade Meira

Marcelo Jungmann Pinto

J: Acabei dando o nome de Capoeira. Não só por causa da capoeiragem e da poeira, mas mesmo porque na geografia, capoeira é o nome da área com mata secundária. Do espaço meio "manchado" entre marrom da terra e verde da folha, onde as coisas começam a se reconstituir depois da derrubada ou queima do que havia ali antes. Às vezes, o momento que vem depois da interrupção ou esgotamento das atividades da monocultura. Espaço de retomada. Mas vê aí o que você acha.

M: É isso, né? A poeira das bandas de cá. Há toda uma política do espaço nesse batismo, que é geográfica, rítmica e dançante, porque movimento. Fiquei matutando aqui sobre esse alargamento de pensamento bonito que você fez: da capoeiragem e da poeira para a mata secundária. E se essa mata secundária fôssemos nós? Nada aquém, tampouco além: um espaço manchado, nem liso nem estriado, entre terra e folha, onde as coisas começam a se reconstituir? Tenho a impressão de que essa mata não é secundária por vir depois, mas por ser entre.

Uma geografia da brecha que é também política da butuca. Ficar "cozinhando o galo", como se costuma dizer na capoeiragem, na espreita do momento oportuno.

J: Sustentar o intervalo?

M: Como dizia mestre Marçal, ser de ritmo que era: "vou comendo mingau pela beira do prato enquanto no meio ele esfria". Sabenças de canto, quem senta de canto perigo de trás não tem. A beira do prato, a brecha entre terra e folha, a rasteira, estão sendo cozinhadas pelas bandas de cá faz é tempo. Quando a gente chegou já estava, né? Enquanto nas bandas de lá a política é entoada com os contornos do "por vir", de cá, na poeira alegrada em palma de mão, ela já está. É firmamento assentado por quem soube cultivar as brechas e reinventar possibilidades nas rasuras. Talvez o que a gente precisa mesmo é abrir a boca do ouvido e escutar que toada tem.

J: Gosto da palavra assentamento, me lembra assentamento humano (povo que chega primeiro antes de alguma estrutura urbana)... retomadas dos movimentos de trabalhadores da terra... mas me remete também a assentamento de terreiro.

Me parece, vendo daqui, desde as reuniões da zona de c., que estamos a forjar presenças nessa distância. E já penso que a palavra não é apenas forjar, mas sustentar. Fazer isso trazendo uns bichos, umas plantas, uns bodes (na pele dos tambores), objetos que falam mais que palavras e que permitem a manutenção das condições de vida.

M: Que beleza de movimento. Não vejo outra forma neste momento que não seja esta de trazer essas outras presenças. É uma questão de sustentação mesmo, você tem razão. Com a pandemia, a cidade enquanto espaço privilegiado do fazer político parece já não se sustentar mais. Ela já vinha ruindo faz tempo, né? As cidades mais se parecem com desertos minerais. Acabamos por isolar das nossas cidades, dos nossos fazeres políticos, presenças que julgamos desnecessárias. Suportarmos elas no campo da domesticidade, da ornamentação. Nesse movimento, nos esquecemos de que "quando nós chegamos já estava", tal como diz a ladainha entoada por mestre Nênê na Praça da República, num domingo de Santo Forte.

[Áudio] Ladainha Mestre Nenê

Esquecemos que o espaço que chamamos de cidade não nos pertence. Havia antes, mas mesmo agora há, outras tessituras, outros fazeres que sustentam este espaço que chamamos Terra. Fico pensando nas plantas, em como essa técnica, esse fazer vegetal que é a fotossíntese, possibilita e sustenta toda uma atmosfera em que a vida e seus arranjos se fazem possíveis, se entretecem. É preciso abrir a boca do ouvido, alargar os poros ... Por isso, gosto muito quando você traz as plantas e os bichos pra roda. Alarga o campo do político. Você se lembra de quando nos nossos encontros da z.c. você nos contou sobre a flor da espada de São Jorge?

Semanas depois, houve um encontro, um acontecimento. Essa presença na distância de que você falava há pouco sendo sustentada. Mas sendo sustentada por outras espécies. Estava

eu amarrotado no sofá, diante da tele-visão. Era noite. Comecei a sentir um cheiro... lembro-me de olhar pela janela e pensar comigo que ali na região onde estou não havia damas-da-noite. Foi mesmo um lapso. Digo um lapso, uma brecha, pois logo em seguida o cheiro foi me penetrando mais e mais e eu percebi que era diferente aquele cheiro. Lembrava algo de dama-da-noite, mas era mais suave e tinha algo de cítrico. O cheiro dobrou meu pescoço para a direita, olhei com as narinas. Estava ali, era a espada de Santa Rita. Ela tinha florescido. Os olhos verteram lágrimas. Não sabia a razão. Verteram. Naquele instante houve uma presença misturada, diria manchada — para retomar a sua expressão no início do nosso lero. Já não me lembro bem como foi, você podia me ajudar aqui... as coisas foram manchadas mesmo na minha memória... Não tenho precisão se foi em um outro encontro nosso na z.c. ou em outra ocasião, não me recordo... Mas certo é que em algum momento você me apresentou o significado dessa flor. É uma história de presenças na distância, uma história bonita essa que nos manchou. Me ajudou a perceber que existem distâncias que se fazem também na proximidade. Talvez esse seja um dos efeitos do mundo desencantado que habitamos.

J: Sim, ... me recordo, acho que tava falando que a flor é muito cheirosa e usada pra fazer um floral que é ótimo pra médiuns em desequilíbrio, como proteção. Daí falei que nesse caso a "proteção" se dá menos por criar barreiras definitivas em relação ao "fora" e mais por fortalecer a própria presença no/como corpo. Estar mais alinhado com o que é a gente. Saber o que é "nosso" o que não é, o que se torna. Acho que falei disso quando tava falando do corpo do médium que é meio poroso, tá sempre

sendo atravessado por sensações. Corpo sensor. Mas esse corpo é construído num vai e volta danado, muita gente e coisas diferentes participam.

[Áudio] Flor da Espada de Ogum

Continuar histórias contadas em outros momentos com nossas próprias: encontro. Investigar a partir de coisas táteis, pelo faro “ver com as narinas”, — que nem bicho que sabe precisar da poeira do chão, de folha pisada e do resíduo de passagem que fica nas árvores, arbustos da beira, pra saber do melhor caminho, o que passou antes. Ou mesmo dar corpo pro que parece sutil: tramar saídas miúdas.

M: Enviei mensagem para os e-mails dizendo que não me sentia preparado pra mandar algo nessa publicação e tudo mais. Tinha muitas reticências. Foram encontros singulares. Tramas que adquiriam ritmos próprios, muitas vezes inesperados. Aquilo já era muito pra mim... Lembro que os encontros se aproximavam, o coração ia acelerando, um suador danado... A gente entrava, algumas câmeras fechadas, outras não.. um silêncio, uns boa noite meio envergonhado, meio tímido. Aí Marina chegava... tão importante essa chegada. Com ela aprendi que estar é diferente de chegar. É preciso produzir uma espécie de chegada para a presença tomar consistência, ao menos foi assim que senti nos nossos encontros. Coisa bonita que ela conseguiu fazer, implodir os quadrados,

coreografar respiros, manchava a gente de movimentos singelos e sons, polifonias e ruídos... O coração ia desacelerando, as mãos paravam de tremer, o sudor passava. Nossa, Marina trouxe muito cuidado pra roda.

J: Acho que eu tive também. Mas penso que há espaço pra trazer outros formatos, vozes. [Senão aqui, onde mais?] Engraçado..., porque quando escrevi a proposta não sabia bem o que fazer. Mas pensei em você falando: "Vocês já conversaram com passarinho? Eu já... E ele respondeu. Eu juro." Você respondeu. Tamo aqui.

M: Essa história com o passarinho... Aconteceu na mata, em um encontro de capoeira. Já era madrugada, umas 04:00 da manhã. Acordamos mais cedo para organizar a estrutura do café da manhã. Geralmente funciona assim nesses encontros: o grupo que está promovendo o evento, está também na estrutura. É um trabalho coletivo, quem vem também sempre ajuda... um mutirão. Pois bem, o tempo foi passando e entre umas 05:00 e 06:00 horas, alguns bem-ti-vis começaram a cantarolar no alto de umas palmeiras... Ao menos era dali que eu ouvia o som. Havia ainda o frescor do sereno da madrugada e a estrutura do café já estava montada, isso me permitiu aproximar mais do resplandecer que vinha daquele canto. A dinâmica era como a da capoeira, pergunta e resposta... Passei a notar que havia um canto mais agudo, que produzia uma espécie de prolongamento no canto dos demais... não era uma diferença, um destaque dos outros cantos, era mesmo uma questão de alongamento, de frequência... Passei a tentar responder a esse canto. Fiquei uns vinte minutos procurando esse contato, tentando dar consistência àquela frequência, por

meio da imitação. Passado um certo tempo, tive a sensação de ter me misturado. Uma certa dinâmica se estabeleceu. Antes de entrar na roda da passarada, essa frequência prolongada parecia responder ao canto dos demais. Na medida que fui tentando o contato, imitando, ganhei também o meu lugar ao sol entre eles. Vinham primeiro os cantos misturados, eu entrava e então esse canto mais prolongado. E assim esse coral ia se estabelecendo. Em um determinado momento, passei a procurar uma frequência, um prolongamento... e nesse instante alguma diferença se estabeleceu no som que eu tentava reproduzir. Era ainda uma imitação — diria uma tentativa de imitação —, mas que produziu uma diferença. Assim ficamos mais alguns minutos, sustentando essa dinâmica. O café da manhã estava previsto para às 07:00 horas. Resolvi esticar o esqueleto debaixo de uma marquise. Acabei cochilando. Entrei nesse tempo do sonho que parece suspender o tempo dos afazeres. É o tempo do sonho, uma espécie de mergulho. Um som foi se aproximando, parecia distante no início, depois foi ficando mais intenso. Eu fui recobrando a vigília. Tentei colocar meu ouvido à espreita. De frente da marquise havia uma mangueira, o som vinha dali. Me assustei. Era o mesmo prolongamento, aquela frequência, mas agora com a diferença, aquela diferença que havia se reproduzido em mim sendo sustentada... Me chamaram para servir o café.

Curioso também que quando pensamos em “algo para escrever”... a gente não sabia bem o que, mas fomos resgatando passagens potentes. Processo e resultado se tornaram quase inseparáveis. Assim como saber e não saber, ... que abrem espaço como a agulha que atravessa o tecido na costura. Sentir a tensão

adequada desses atravessamentos, pra não romper a linha, nem embolar.

M: Eu tenho uma história sobre árvore que queria ter contado aquele dia. E não rolou. Árvore e samba.

J: Manda!

[Áudio] Histórias sobre Árvores em 3 partes

[Áudio] 4ª parte da A História de M. e da Figueira dos Pagodes

M: Em um encontro de capoeira lá em Serra Grande-BA, lembro-me do mestre Negoativo falar que com a aceleração imposta pela modernidade, pela globalização, a afinação das baterias na capoeira foram subindo o tom. Isso a partir da década de 80 do século passado. Segundo ele, fomos perdendo a capacidade de deslocação mandingueira nos tons mais graves, de afinações mais baixas. Ele convidou a gente a acordar às 04:00 e gravar a sonoridade da madrugada. São sonoridades mais graves, mais baixas, tal como os berimbaus dos mestres mais antigos. Dos tempos de Seu Waldemar, Zacarias Boa Morte, Seu Traíra, Cobrinha Verde e outros mais. O dia vai raiando e as sonoridades mais agudas e aceleradas vão ganhando espaço. Tinha ali toda uma reflexão, uma provocação sobre essa aceleração e sobre a importância das pausas, do silêncio, para a música. Ele nos lembrava que os mais antigos, quando falam, falam mais pausadamente... parece haver aí toda uma gravidade (seria essa uma possibilidade de aterramento?) para a qual o ouvido moderno é surdo, no sentido de não captar essa frequência...

A gente podia fazer essa experiência de acordar na madrugada, você daí e eu de cá e gravar, pelo celular mesmo, a sonoridade dessas madrugadas. Ouço essas histórias como algo rítmico. Escutas rítmicas. Mas não se deve romantizar essas escutas, essas histórias. Esse é um movimento perigoso. Em "Cosmopoéticas do Refúgio" Dénètem Touam Bona recorda que "não se desenham linhas rítmicas impunemente: os invisíveis estão à escuta". É preciso estar em estado de butuca, pois o campo é de batalha. Tenho a impressão que esses movimentos parecem exigir de nós uma ecologia das frequências. Que frequências vibramos?

J: Não por acaso, depois de tanto forçar a dilatação dos brônquios pra algum ar passar. Depois de tanto forçar a dilatação do tempo pra caber mais coisas, a gente por vezes adquire arritmia. "Ouvido surdo" pra captar o que poderia ser uma saída desse tempo, e o coração arrítmico. Estranho nessa função de bombear sangue pro corpo. Foi difícil acordar às 4:00 pra gravar o som da madruga, realizar a proposta, antes do Sol nascer e os "corres" acelerarem esquentando o dia e trazendo os tons mais agudos. Tinha dia que conseguia era ficar acordada até as 04:00. Mas aí era espírito oposto. Hoje consegui, mas só ouvia os ônibus rasgando a avenida vazia. E o barulho que o segurança, de moto, faz pra dizer que está passando nas ruas, poderia dizer que era o mais próximo de um pássaro. O celular só captou ruído digital dele próprio e foi quando parei a gravação que o bem-te-vi cantou, que o moço na rua também passou cantarolando. Foi um descompasso. Mas deu pra lembrar de uma coisa: gosto da umidade dessa hora. De como parece que as plantas também estão descansando dentro da temperatura mais fria, embaixo do orvalho. E resolvi compensar,

gravando a chuva que caiu mais tarde. A chuva captura demais. Silencia os ruídos internos da gente. E a respiração ajusta. Esse som de chuva é parecido com o ruído do som do útero. Nos picos de ansiedade na quarentena fiz o que um amigo comentou que fazia quando na insônia... Fui experimentar, dormir com o som do útero. Coloquei a primeira vez e me dei conta de que era uma sobreposição de três sons: um barulho de água, um ruído e um de batimento cardíaco. Pensei: nunca vou conseguir dormir com esse troço... Mas durei poucos minutos. Acordei muito relaxada. Me percebi respirando bem profundo a manhã toda.

[Áudio] Chuva em São Miguel Paulista

J: Parece mesmo que queríamos trazer mais “pontos de vida” pra pensar. Como o Coccia fala no Vida das Plantas. Pra mim é sobre alcançar essas formas de existir a partir de outros tempos. Ou de aprender a entrar em outro tempo, mais largo, onde muitas formas de vida possam caber. Não por acaso também, foi justamente uma preta velha que me passou umas tarefas, exercícios, relacionadas a assumir um outro ritmo. Sentir planta, sentir semente, casca das coisas.

M: Um amigo muito querido, sambista de primeira, certa vez me disse: “A planta cresce no silêncio”. Na capoeira tem isso também. Trabalho de abelha. É trabalho que ninguém vê. Feituras nas surdinas ou mesmo nas algazarras, mas que passam despercebidas, porque imperceptíveis aos olhos do poder. São táticas que precisaram encontrar esse silêncio, essa mancha, as brechas. Intuo que essa é uma tática importante do fazer político nas bandas de cá. Está ligada ao alargamento e à sustentação

de que falávamos há pouco, mas também ao refúgio. A essa capacidade de passar despercebidx, não ser notadx, identificadx, de se misturar e de “endossar a sombra estriada das folhagens”, para dizer com o Dénètem Touam Bona. Trata-se de estratégias mais próximas da esquiva que do enfrentamento. Pelintrações, como tem insistido o Luiz Antônio Simas.

J: Gostei do “pelintrações”. E isso foi uma coisa que eu, talvez a gente, ou muita gente, descobriu que dava pra fazer com a brecha que a pandemia abriu. Nesse ‘meio tempo’. Quando tudo parecia “suspenso” foi possível ver e tocar algumas coisas que já estavam longe de vista, como poeira baixada com resíduo de fato. Fui rever essa brecha e fazer algumas sínteses. Também coletei o que sobrou desse momento pra realizar novos experimentos sobre o tempo, como os passados pela Vó Rita. Tudo coisa pequena. Porque é no espaço aberto pelo ritmo mais lento que é possível aprender a sentir, captar as outras coisas que participam ou compõem essas outras sensibilidades. Acho que eu consigo sentir umas coisas sobre as plantas porque me aliei a muitas delas. Num sentido de proteção e cuidado. É um ritmo de abertura, sugestão. A aceleração é oclusiva pra percepção da diferença.

Esse lance mesmo do “Nesse meio tempo”. Parece que há uma outra suspensão temporal aí. Algo do momento da passagem pro calendário de 365 dias. Antes era menos. Mas ficou essa brecha no meio do ano. Os dias acrescentados estavam relacionados a um meio de escape de Nut a uma maldição imposta por Rá. Nut e Rá são importantes deuses egípcios. Enquanto Rá é o deus Sol, Nut é a mãe... de outros deuses, corpos celestes, etc., o céu noturno que permite ver o cosmos. Uma famosa representação de Nut

é em uma posição que parece uma ponte a cobrir e proteger a terra. A imagem me lembrou posições de Yoga e até partes de uns movimentos da própria capoeira.

Curioso que nesses mitos tem umas maldições terríveis, mas a possibilidade de vida às vezes se dá numa saída sagaz. No caso de Nut, em relação a maldição de Rá dela não poder dar a luz em nenhum dos 360 dias, foram criados novos cinco dias por outro deus, nos quais ela poderia nascer seus filhos. E daí que “nesse meio tempo”, do calendário, aconteciam festas e ritos em que algumas determinações sociais estavam postas de lado. Mas também essa brecha é tempo associado a Diana/Artêmis, deusa da caça. Cultuada nos meios de “mata”, floresta. Há uma carta no tarô chamada “o enforcado”, a XII, é citado ali o modo como a imobilidade externa, alcançada pela inversão do corpo, permite a liberdade interior. A gente virou de ponta cabeça na quarentena e nos sentimos presos também. Mas fiquei mesmo pensando nisso no sentido da desaceleração. Pensei nisso conectado há umas técnicas meditativas de imobilidade física. Parece que o ritmo cardíaco, que sentimos melhor quando de cabeça pra baixo, esse ritmo como correspondente do ritmo do universo no corpo é chamado de “nada” em alguma tradição oriental... Uma viagem,... Mas bem, pra encontrar esse ponto, esse ritmo que é uma espécie de passagem, é preciso aquietar. [São coisas de um livreto chamado “Manual do Tarô” de Banzhaf (1986).] ... Mas não trago isso como inércia. Mas como a brecha que precisamos pra nos distrair da reprodução. Reorientar a atenção. Afinar o instrumento pra entrar em outras frequências.

[O tempo "normal", nos reivindica. Começamos a ficar sem tempo pra escrever esse texto, pra conversar sobre os exercícios de desaceleração e as experiências com os seres que viviam esse outro tempo. Estamos na borda do tecido do tempo pandêmico

M: Esse lero me fez lembrar de uma passagem do Arruaças, livro recente, escrito a seis mãos pelo Haddock-Lobo, o Rufino e o Simas. É um livro sobre as ruas, as vielas e as matas. Um compilado de ensaios que busca se aproximar e apresentar as potências de uma filosofia popular brasileira. Pois bem, em um determinado ensaio o Rufino me solta essa: "como frear a velocidade de um mundo que se paralisa na obsessão de grandeza cultivada por coisas vazias de vida?". Ouvindo você, fiquei pensando nas miudezas das pedrinhas de Aruanda... Essas que, entre pedras maiores e menores, nos alumeiam. "é no miúdo que se praticam as saídas inventivas". Há toda uma sabença nas miudezas que foram cultivadas pelas bandas de cá.

Tarefas: atazanar essa lógica produtora de escassez através da traquinagem. Procurar com o corpo Outras formas de inscrever a vida.

[Me dei conta de que os 'exercícios de desaceleração' que pensamos não iam acontecer dentro da agenda da semana. Que só ia acontecer como brecha ou como contravenção.]

J: A gente precisa roubar esse tempo, como parte da vadiagem, como brincadeira... Essa "traquinagem" que você trouxe. Não pode ser o tempo "a toa", tem que ser tempo roubado. Mesmo nessa pandemia, depois da suspensão inicial. Tudo quis acelerar de novo, logo ali, dentro de casa. Eu não queria voltar a

me sentir sem ar. Tive que roubar tempo pra criar minhoca, pra plantar e transplantar, pra falar de árvores, pra tecer saia de agbê, pra cuidar da juba, fazer as compras da casa da minha mãe, pra tentar organizar as fotos da família que estão em caixas de sapatos e rir+lamber ferida+reparar enquadramentos desses tempos, preparar massa de tapioca pros cafés-da-manhã. Roubei mesmo ... pra fazer chamada de vídeo cazamiga pra por as macumbas em dia e rir, receber recado da pombagira cigana enviada por zap... , fazer banho de ervas, defumar os acúmulos dos cantos, participar de gira-online, ouvir segredos que precisavam ser ditos, jogar video-game com o boy afundada no sofá e escrever cartas pro meu pai que mora em Igaratá perguntando da rocinha e dos cachorros dele, etc.

Roubei tempo até pra tocar tambor em casa. Toquei um pouco minha alfaia aqui, a FigueiRosa (nome dado por causa da ficus elastica). E tocando no aniversário do Leão Coroado e do Estrela Brilhante de Igarassu, dia 08 de dezembro, lembrei do que você falou do mestre Negoativo outro dia. Não pesquisei muito, mas fiquei pensando no baque do Leão, mais lento, menos corrido. A gente que ama tocar Leão sempre comenta isso. Parece um transe. É pesado,... Mais perto do chão. Achei um vídeo de um menino falando do Baque Elefante (o mais antigo de todos) ... e falando dessa questão do tempo, tem outra cadência. Acho que tem uma relação entre manter esse ritmo que parece mais lento e ter ido acelerando com os anos. Deve haver uma relação entre visibilidade nos eventos, de baque virado... Talvez algo a ver com o carnaval. Não sei. Mas pode ser.

Mandei umas músicas pra você comparar... Uma delas fala assim: “Oh arreda do caminho que o Leão já quer passar; O mundo é largo da pra todos vadiar”;

M: “A vadiação é uma inteligência reconstrutora de nossas presenças, memórias e sabedorias”, diz o Rufino.

J: Curioso isso do vadiar. Porque parece que precisa haver essa inversão de sentido (do brincar...pra vadiar) que marca negativamente o corpo que devia estar produzindo quando a gente vira adulto. A brincadeira, pra esse mundo do trabalho é o espaço que é “permitido” à criança, às vezes até pra ir aprendendo simulando uma participação que às vezes já tá prevista. É sobre experimentar a vida, mas se a gente cola vida no trabalho, vira treinamento. E a vadiação já se aproxima de rebeldia, fuga do plano. Rompimento, ao que me parece. Mas por outro lado, em alguns lugares, adulto também brinca. Minha avó e avô, eram de Pernambuco e Alagoas. Ela sempre falava “brincar” pra falar dessas coisas: brincar de forró... brincar de maracatu, reisado, São João. Bom, várias relações. Essa ressignificação do vadiar e do brincar. Tem a ver com essa outra vivência do tempo. Não sei.

M: Sim... brincadeira é coisa séria. rsrs. Há toda uma força inventiva na brincadeira, um plano de espontaneidade, de improviso, que está sendo sugado pelo desencanto deste mundo e que precisamos surrupiar, tornar a trazer, embolar e batucar...

J: Fico pensando nisso tudo que conversamos... Como investigação mesmo. E outro dia, lendo Pierre-Lévy, “Tecnologias da Inteligência” vi essa frase: “pensar é um devir coletivo no qual misturam-se homens e coisas”, e fiquei pensando com minhas

lombrigas aqui... O que será que diria Pierre-Lévy, se ouvisse as histórias sobre árvores, ou se observasse as relações entre os materiais usados na magia de Umbanda? É tanta coisa miúda, tanta coisa picada, aqui e ali, sem registro,... Tanta coisa que a gente aprende a sentir, a estabelecer as conexões, a atribuir e distribuir agências. A gente demora porque tá juntando, lembrando o que ficou pra trás na pressa, trazendo o que/quem falta. Ia dizer do que se "descobre". Mas não é sobre descobrir... É mais sobre entrar ou se perceber dentro. A gente quando escreve "coisas sérias". Essas coisas que parecem "dar em algo"... Sabe? Sempre omite as pulgas, "pulga atrás da orelha", as similitudes que certas palavras-ideias evocam... Lembranças das situações e umas desconfianças em relação a esse produto final todo recortado. A gente sabe o que não pôs ali. Às vezes não sabe. Mas que veio, que chegou... enquanto na escrita. O Rufino chama de "cisma" naquele artigo dele "Ciência Encantada". As cismas do processo de produção de conhecimento. Que no desconforto me fizeram pensar que talvez tinha algo estranho no aceite de algumas frases que amarravam os pedaços de pensamento, as hipóteses, as teorias. A Pierre-Lévy, eu diria hoje que "pensar é um devir coletivo onde misturam-se..." gentes, bichos, plantas, objetos, espíritos, forças, sons, sonhos, sincronias, intuições... e cismas.

E esse jeito de pensar demora pra retomar, porque interdepende, de tudo isso, e do tempo da gente aprender a escutar essas coisas, desenhar, definir contornos e intensidades, captar, dar voz, contar, cantar, mostrar... "A ecologia das frequências que você comentou". Oxe, vai tempo. E tudo com cuidado, não é de qualquer jeito, se não a gente fica meio esculhambada. Desafina. Tem uma

tensão aí, da afinação, que a gente precisa rever mesmo. Porque não é pra gente se esculhambar num projeto megalomaníaco, é pra gente esculhambar isso que tá aí. Atazanar essa ordem sinistra. Desmantelar essas coisas sem porta nem janela. Projeto Porcelanato. Aprender a ouvir o que pede passagem. Abrir buraco no muro do terreno baldio pra fazer horta. A pandemia me ajustou pra umas coisas, mas me tornou imprestável pra outras. Pro que era mão e quase só cabeça... fui percebendo que ando fazendo mais coisas com os pés, com os pêlos do corpo e com a medula. Lembro de uma vez conversar com outras pessoas, há uns anos, sobre isso de andar descalço e nossa capacidade de ver. Nos cegamos quando calçamos os pés e ainda pra piorar, calçamos o chão. O quanto impedimos uma troca/contato que orientava o movimento. Acho que o que estamos fazendo aqui é aproximar essas coisas e mostrar. Pegar na mão e falar: Ó! Olha... fala disso, põe isso aí também.

[Áudio] Hagazussa de Cócoras e as Casas Ruindo

J: Quando li também lembrei do texto da Bru e da domesticidade...

M: A fronteira é território de tensão, né. Difícil encontrar certezas aí. Mas a cidade, a cultura - tal como se estabeleceu - ruíram, enferrujaram. Mas ainda são territórios fronteiriços, de disputa. É bem sugestivo que seja uma bruxa e que a cócoras apareça como posição fronteiriça. Chegamos a mencionar nos encontros da z.c, mas desenvolvemos pouco sobre a feitiçaria.

J: Já eu vi tanta feitiçaria aqui.

Referências

BANZHAF, HAJO. *Manual do Tarô*. Origem, definição e Instruções para o Uso do Tarô. São Paulo, Cultrix, 1986.

BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio.* Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica das misturas*.Cultura e Barbárie, 2018.

Florais da Amazônia. Flor da Espada de São Jorge. Acesse AQUI. (Última visualização 20/12/2020).

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo, Editora 34, 2010.

RUFINO, Luiz. *Ciência Encantada*. [artigo s/ref.] Disponível AQUI. (Última visualização 20/12/2020).

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

Colaborações

Voz de Maria de Lourdes Bias do Nascimento, Lurdinha, em "*Flor da Espada de São Jorge*".

CANTEIRO — ASSEMBLEIA

Teresa Maria Siewerdt

Na frente do **QUINTAL** de casa observo um dos canteiros suspensos no qual um grupo insólito de espécies vegetais crescem juntas. O canteiro é feito de madeiras reaproveitadas de caçamba, sua medida é um metro e dez centímetros de largura por cinquenta e sete centímetros de comprimento. Sua profundidade é de quinze centímetros. O grupo é composto por diversas hortelãs, cebolinhas, um abacaxi, um pé de couve, espinafres, 2 maracujás, erva cidreira de folha, um melão, 4 pés de Camapus (*Phisalis*) e ervas espontâneas como trevinhos de três folhas e gramíneas.

Observação sobre o desaparecimento dos quintais nas casas urbanas de São Paulo

O termo QUINTAL designa um pequeno espaço localizado na frente, atrás ou do lado da casa ocupado com um jardim ou horta. O quintal é um resquício da vida rural no contexto urbano, e de uma ligação íntima e vital entre humanos e plantas, seja porque elas são uma fonte de alimentação, por suas propriedades medicinais ou simplesmente pela beleza ornamental que proporcionam.

Por que em São Paulo são tão comuns quintais completamente pavimentados e impermeabilizados com cimento e azulejos, sem nenhuma abertura que disponibilize um contato com o solo?

Meu diagnóstico é o de um possível sintoma de terrafobia que teria efeito de contágio entre os habitantes da urbe. Sua origem viria da ideia de que o quê vem do solo é sujo, imundo, povoado por criaturas estranhas, feias e peçonhentas. Essa percepção teria se consolidado no imaginário urbano que ia se impondo. Uma mentalidade e uma estética da assepsia, e junto à ela, um modelo funcional de vida, ligado ao desenvolvimento industrial do capitalismo. Nesse momento, o lar deixa de ser percebido como unidade de produção e reprodução da vida para torna-se, supostamente, apenas um lugar de consumo.

O espaço é realmente apertado, e pra viver nele as espécies negociam constantemente entre elas. Essa "conversa", imagino, pode ocorrer de diversas maneiras, uma delas acontece no subsolo, através de redes de raízes finíssimas, que conectam as plantas umas com as outras, com fungos e outras substâncias e seres. Dessa maneira, elas trocam informações, disputam ou compartilham nutrientes, avisam sobre os perigos, como infestações de formigas ou taturanas famintas. A outra maneira de negociação acontece na superfície, quando por exemplo, uma das plantas faz sombra para outra ou então disponibiliza seu tronco como apoio para sua vizinha. Do meu ponto de vista, este canteiro é um espaço vivo – povoado de conversas, conspirações, associações e que com todo seu excesso compõem uma espécie de assembleia multiespécie.

O canteiro de madeira certamente não é o melhor lugar para tantas plantas. Se estivessem em um lugar como uma horta ou um quintal com maior volume de terra, as plantas teriam melhores oportunidades para se desenvolver. Mas é ali que elas estão, e eu, como "criadora" do arranjo, me comprometo diariamente em fazer com que ele "funcione" e prospere. Todas minhas intervenções cumprem esse propósito, embora isso requeira uma dose de "controle" sobre certas plantas, especialmente sobre as que se mostram mais rápidas ou agressivas em suas táticas de ocupação e reprodução no território. Mas sempre me pergunto, e se eu não fizesse absolutamente nada? Outras sementes e forças tomariam o meu lugar? É a jardinagem uma forma de fazer política/estética[1], na qual se distribuem, se recortam e se definem partes respectivas,

1 Tomo aqui de empréstimo a relação entre política e estética que Jacques Ranciére descreve em seu livro *A partilha do sensível,* quando fala que as práticas artísticas são "maneiras de fazer" que "intervêm na distribuição geral das maneiras de fazer e nas suas relações com maneiras de ser e formas de visibilidade" (...) A política, por sua vez, ocupa-se "do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo" (RANCIÉRE, 2012: 17). Ranciére faz notar aí pontos de junção entre essas duas práticas, a tal ponto que vê na democracia uma espécie de regime estético da política}.

exclusivas ou comuns? ou simplesmente uma maneira de exercer o controle?

Para dar essa resposta gostaria de deslocar o meu papel como jardineira e protagonista deste relato, na tentativa de espargir essa posição para compartilhá-la com outras espécies que atuam nessa composição/arranjo/assemblage naturocultural. Para isso, é preciso reforçar essa imagem de uma assembleia[2] multiespécie.

Esse exercício não é banal, ele se alia a uma tarefa importante em nossos tempos que é a tarefa de desfazer o argumento clássico da excepcionalidade humana e de se renovarem as relações de maneira geral no mundo e com o mundo. Ao localizar certas especialidades e capacidades como exclusivas de nossa espécie, ao mesmo tempo que inexistentes ou imperfeitas nas demais formas de vida (chegando a estender esse procedimento excludente para categorias culturais, raciais ou de gênero), se constrói uma artimanha bastante oportuna para se explorar, abusar e aniquilar o outro, evitando assim qualquer compromisso de responsabilidade.

Tentando deixar por um tempo as categorias binárias e antropocêntricas de lado, a jardinagem poderia ser considerada como mais uma das conversas que acontecem na paisagem naturocultural. Na prática da jardinagem, aquilo que era considerado como inanimado ou "passivo", a saber – não somente o mundo vegetal, mas todas as coisas com as quais convivemos e lidamos para além de nós mesmos, indivíduos da mesma espécie - são percebidas como dotadas não apenas de movimentos e de presença, mas de comportamentos, ou então de "potencias de

2 Incorporo a noção de paisagem de Anna Tsing repleta de assembleias e dinâmicas coletivas: "paisagens são o sedimento concreto de fluxos vitais, condições atmosféricas, sonhos, memórias e representações." (...) assembleias de seres vivos e materiais não vitais, socialidades marcadas por ações intencionais e não intencionais mais que humanas, emergência de novos modos de existir face à destruição dos emaranhados que dão forma à paisagem. Paisagens têm histórias particulares e possibilitam emergir modos de vida que não condizem com os padrões expressos pelos conceitos de espécie ou sociedade." (TSING, 2019: 9)

agir"[3], tão atuantes e condicionantes quanto a razão que anima qualquer um de nossos corpos humanos.

Proponho então uma jardinagem como composição, como mistura, como conversa entre um conjunto de existentes e formas de existência. Uma jardinagem que também possa se entender como uma forma de fazer política entre viventes (e não viventes).

Creio que essa "maneira" de lidar com os seres materiais, subvertendo as respectivas posições clássicas de sujeito e objeto, capacita uma "outra" maneira de se fazer e de pensar as práticas da jardinagem. Vale a pena recordar como alguns autores viram no jardim a consagração de um lugar "distinto" do mundo, no qual a natureza, alterada pelo trabalho humano, torna visível e devolve ao paisagista ou jardineiro suas próprias ideias e sentimentos. Rosario Assunto[4] , por exemplo, em seu livro ontologia e teleologia do jardim, fala do jardim como "um sentimento/pensamento que se converteu em lugar". Enredado na mesma trama, o poeta Rilke, dizia que o jardim é um espaço "no qual a interioridade se transforma em mundo, e onde o mundo se interioriza."

Buscando uma alternativa na maneira de conceber um jardim, ou uma "virada ontológica" no jardim, convoco novamente a ideia de uma assembleia multiespécies, com o intuito de pensar esse lugar não apenas como um ambiente ou espaço cultivado e idealizado pelo humano, mas ademais, como uma fértil coletividade. E nesse arranjo particular, que vai muito além do que o olho e a razão podem contemplar, participam potências diversas de agir — mundos vegetais, animais e minerais. E seus assuntos, transações, interações e conflitos, metamorfoseiam-se incessantemente sob o

3 *Potências de agir*: Bruno Latour recupera esse termo de Espinosa para abordar a questão da capacidade de ação presente em seres materiais (ou da natureza) considerados supostamente inertes pela ciência. Latour propõem aos leitores que prestem atenção nos repertórios que humanos e não humanos possuem em comum, e nas multiplicidades dos "modos de ação" que interligam personagens/sujeitos tidos como distintos (LATOUR, 2020: 86).

4 Para Assunto, um jardim é "A natureza enquanto tal modelada pelo homem para expressar nela seu espírito; utilizando as diversas técnicas da agricultura, a arquitetura, a hidráulica, ou a manualidade escultórica, com a finalidade de fazer do ambiente natural um lugar no qual viver e contemplar se tornam a mesma coisa" (ASSUNTO, 1991: 39).

céu, para se misturarem ao húmus da terra, em dinâmicas de vida e morte.

Voltando ao canteiro cultivado em minha casa, basta estar atenta para entender que as plantas percebem, respondem, reagem e até protestam a qualquer evento no ambiente[5]. Algumas são mais sensíveis ou exigentes do que outras e ficam com as folhas amareladas ou pequeninas para demonstrar que estão se esforçando para seguir adiante. Isso tem ocorrido com o melão (*Cucumis melo*), uma espécie rasteira de clima mais árido, que provavelmente não está muito contente nesse canteiro, mas na tentativa de seguir vivo, se livra rapidamente das folhas antigas e doentes para concentrar sua energia em projetar folhas novas. Primeiro achei que o problema fosse o excesso de irrigação, mas pesquisando o padrão de manchas nas folhas, descobri se tratar de um fungo. Tentei curá-la com diversas receitas caseiras que encontrei em sites na internet, mas nenhuma deu resultado. Depois, lembrando dos ensinamentos da Ana Primavesi[6] sobre a saúde do solo, adubei a terra com biocomposto, na expectativa de que uma revitalização húmica ajudaria a planta a se fortalecer, mas a mudança foi pouca. Por último, encontrei a alternativa de sacrificar a planta para que a doença não se propagasse. Esta solução é bastante indicada por diversos agrônomos. Mas será que isso seria realmente necessário? Como descobri que aquele fungo específico aparentemente não prejudica as outras plantas, deixei ele continuar no canteiro. Às vezes até tenho a impressão de que está superando a doença, mas não sou nenhuma especialista em fitopatologias.

Outras plantas, como a erva cidreira de folha (*Lippia alba*) e a hortelã (*Mentha Spicata*), parecem verdadeiras desbravadoras expansivas, pois conseguem projetar acrobaticamente seu corpo

5 "As plantas podem perceber o ambiente que as rodeia, com uma sensibilidade mais elevada que a dos animais; competem ativamente pelos limitados recursos disponíveis no solo e na atmosfera; avaliam com precisão as circunstâncias; realizam análises sofisticadas de custo-benefício; e, finalmente, definem e realizam ações apropriadas em resposta aos estímulos ambientais" (MANCUSO, 2019: 12).

6 Precursora da Agroecologia no Brasil, a agrônoma Profa. Dra. Ana Maria Primavesi conferiu ao solo o papel de principal agente propagador da vitalidade no meio ambiente, valorizando a interação dos insetos, fungos e nutrientes para o manejo do solo, que culmina numa agricultura transformadora para a vida multiespécie no planeta Terra.

para colonizar o espaço e se proliferarem. Esse tipo de crescimento foi a maneira que estas plantas encontraram para propagar-se assexuadamente. A expansão acontece da seguinte maneira: primeiro a planta deixa cair seu galho, ou estolho no chão, depois, faz nascer dele uma nova rama (uma cópia genética idêntica da planta matriz), e por último, quando esta adquire sua própria raiz, ela se desvencilha e se torna independente da planta "mãe". O movimento, que parece com um mergulho ou uma "pernada" no solo, é realmente bonito de ver, só que ao mesmo tempo, se não for controlado, a planta toma conta de todo o espaço com seus galhinhos ligeiros.

Diferente de todos os outros seres desta assembleia, o Abacaxi (*Ananas comosus*) permanece humildemente em seu lugar. E de tão "reservado", é fácil esquecer que está lá, se não fosse por sua ostentosa folhagem armada de espinhos, que lembra inclusive uma coroa. Os espinhos, ou serrilhas que ficam nas bordas da folha, alteram toda a relação que se tem com a superfície do canteiro, posto que se não se toma cuidado, eles

ferem gravemente a pele quando são roçados. Os espinhos das plantas sempre me pareceram uma evidência de sua capacidade de resistir e de dar uma resposta para o mundo em forma de uma "autodefesa"[7] vegetal.

Stefano Mancuso em seu livro "Revolução das plantas", conta como a aproximação entre humanos e plantas é, na verdade, uma história de coevolução (naturocultural) onde ambos os lados saem ganhando ao fornecerem "recursos" uns para os outros. Se por um lado humanos/animais podem obter das plantas comida, oxigênio, recursos energéticos, material para construção, roupas e até medicamentos, as plantas, por sua vez se, beneficiam desta relação obtendo um "vetor supereficiente" para se espalharem por diversos lugares do planeta. Desta maneira, nós humanos podemos ser igualmente considerados como um recurso para elas. O lado ruim dessa relação é que muitas espécies foram sendo excluídas por não serem tão "vantajosas" quanto as que "produzem" de forma mais eficiente ou proporcionam mais "calorias"[8] na alimentação.

A perda de diversidade vegetal foi uma das terríveis consequências advindas da escolha que fizemos em nos associar a uma quantidade reduzida de plantas. As chamadas monoculturas são um modelo de produção agrícola onde apenas uma espécie é cultivada por grandes extensões de terra. Esse sistema passou a proliferar a partir do século XVIII na Europa com a Revolução Industrial, e depois se espalhou por praticamente todo mundo num processo de intensificação voraz da racionalização da paisagem para a produção de ativos capitalistas. Um dos principais

7 Para Elsa Dorlin (2020), a autodefesa, ao contrário da "legítima defesa" é a única alternativa que resta as populações discriminadas, ou desamparadas de lutarem (politicamente) pelo seu direito de existirem. Tendo em vista a situação de vulnerabilidade das plantas em relação ao seus predadores, desloco, de forma poética, essa categoria de "autodefesa" para o comportamentos que algumas plantas desenvolveram para se defenderem.

8 "Um negócio tão vantajoso que hoje apenas três espécies de plantas – trigo, milho e arroz – fornecem cerca de 60% das calorias consumidas pela humanidade e, em troca, colonizaram enormes áreas em todos os continentes, superando qualquer concorrente vegetal em termos de disseminação na Terra" (MANCUSO, 2019: 52).

problemas das monoculturas é que quanto menos variedade, diversidade e sortimento de espécies associadas, maior o risco de pestes e patógenos surgirem e se propagarem. Além disso, esse modelo promove um empobrecimento da biodiversidade, erosão do solo, secas, contaminação do lençol freático e a dependência de adubos e defensivos químicos nocivos para o meio ambiente.

Anne Tsing diz que ao se investir tudo na superabundância de uma só lavoura, os humanos se esqueceram de um ingrediente importante – o amor. E ao invés do romance, conectando as pessoas com as plantas e os lugares, o que temos são monoculturas que nos apresentam o cultivo pela coerção[9].

Esse insaciável desejo por uma superabundância e pelo acúmulo de riquezas sem fim, parece animar todo um sistema econômico exploratório e opressor, que nas últimas décadas, tem colaborado em produzir e fazer circular não só mercadorias e commodities, mas um sentimento de fatiga generalizado que assola não só humanos, mas paisagens e ecossistema inteiros. Identifico essa fadiga como mais um dos sintomas diagnosticáveis de um “mundo danificado”, para usar uma expressão de Anne Tsing. Aparentemente a recente epidemia de Covid19 poderia ser compreendida como algum tipo de consequência vinda desse “mundo danificado”. Uma resposta radical ao advento de tantas perturbações[10].

Há pelo menos duas décadas cientistas alertavam sobre o risco de micro organismos que viviam em equilíbrio em seu habitat “natural” migrarem para o cotidiano urbano à medida que se avançava sobre as florestas. O planeta Terra, como um

9 Vandana Shiva (2002), em seu livro *Monoculturas da mente*, faz um alerta sobre os perigos dos sistemas de monocultura — “primeiro as monoculturas ocupam a mente e depois são transferidas para solo”. A diversidade é então uma das alternativas à monocultura, à homogeneidade, à uniformidade e ao mono pensamento.

10 Perturbações são mudanças relativamente rápidas nas condições dos ecossistemas, não são necessariamente ruins — e não são necessariamente humanas, mas dizem respeito a um mundo que está sempre em movimento.

grande sistema vivo que é, reage a toda classe de acontecimentos e perturbações que ocorrem em seu corpo. Só que as alterações da Terra podem ser bastante arriscadas para nós seres vivos, pois implicam em alterações climáticas, mutações ecológicas, na disseminação de vírus infecciosos e na possibilidade da extinção massiva de inúmeras espécies, incluindo nós, humanos.

Como então retornar novamente a esse canteiro-assembleia para pensar junto com todas essas questões? Impossível tudo isso não reverberar de alguma forma e se converter em algum tipo de substância fértil, boa para misturar a um composto de práticas, estéticas, pensamentos e personagens. Mesmo que seja na situação de uma reunião de plantas sobre uma porção de terra tão pequena, que para tantos pode parecer desordenada ou precária. Pensando bem, essa assembleia-canteiro me parece muito mais rica e plural em sua composição[11] do que um campo de soja inteiro.

Pensar a jardinagem como uma conversa naturocultural me instigou recentemente a projetar um mobiliário para estabelecer uma situação de encontro íntimo entre seres humanos e plantas. A ideia era observar e sentir como cada planta ou um conjunto delas, poderia exercer alguma influência ou participar de uma conversa. O mobiliário é na verdade bastante simples — uma mesa estreita e dois bancos de concreto. A mesa, no lugar de uma superfície plana, possui um canteiro embutido, no qual se podem plantar espécies vegetais de inúmeros tipos. As plantas estabelecem então um limiar, um espaço de presença e de atravessamento entre os dois corpos que estão sentados nos bancos.

11 Aqui a palavra composição é utilizada num sentido polissêmico. Podendo levar a pensar numa composição no campo da arte tanto quanto numa composição no campo da paisagem biológica. No campo da arte uma composição é a distribuição harmoniosa de um conjunto de elementos visuais, em que o lugar ocupado pelas figuras, os espaços vazios que as rodeiam, as proporções, todos são importantes. No campo da paisagem biológica essa composição diz respeito as diversas trajetórias que causam algum impacto na paisagem, humanas e não humanas. Juntas elas compõem o que Anne Tsing descreve como "ritmos polifônicos da paisagem", isto é, a atuação de "múltiplas histórias conjuntas" (TSING, 2019: 130).

Na cultura ocidental, as plantas são muitas vezes tratadas como objetos inanimados, uma fonte de alimentação ou meros elementos decorativos no espaço que compartilham com humanos. Contudo, elas estão por toda parte, e mesmo quando inventaram as cidades, elas não ficaram de fora — foram parar nos jardins e hortas, levadas para descansar dentro de vasos, em arranjos multifacetados, também presentes nas guirlandas e coroas de celebrações diversas, como natal e velórios. Plantas são realmente boas companheiras dos humanos, repletas de conotações simbólicas e metafóricas. Entretanto, seria interessante levar em consideração que além de prover calorias, decorar, trazer “alegria”, frescor, conforto e luxo para uma situação, plantas podem promover silêncios, disparar sensações e memórias, desatar conversas sobre nossa existência.

Em seu livro a vida das plantas, Emanuele Coccia fala da capacidade que as plantas possuem de transformarem o mundo e a realidade na qual ficam suas raízes. Parece exagero para aqueles que sempre colocaram a vida animal como base para tudo que há. Mas se paramos pra pensar que a vida tal qual a conhecemos só foi possível e, todavia, o é por conta da colonização das plantas no planeta, mudamos rapidamente de opinião.

Embora pareçam ausentes em sua existência, ou como diz Coccia, “extraviadas num longo e surdo sonho químico”, as plantas não estão trancadas em uma vida alheia e indiferente com o mundo. Na verdade,

"Nenhum outro vivente adere mais do que elas ao mundo circundante". Como não podem se mover, escolher o local onde ficar, elas só podem estar expostas como estão ao mundo ao seu redor. Elas seriam, portanto, "a forma mais intensa, mais radical, mais paradigmática do estar-no-mundo" (COCCIA, 2018:13).

E todo seu corpo é incrivelmente adaptado para aproveitar ao máximo o que o ambiente lhe fornece - absorvem tudo o que precisam para crescer e se proliferarem ficando exatamente onde estão. Portanto, conversar com as plantas, observá-las atentamente, interrogá-las, pode ser um meio de compreender o que significa estar-no-mundo de forma mais intensa e radical e de não ignorar nossa condição terrestre.

{Sentar para conversar. Quem sabe tentar alcançar uma outra linguagem, uma que seja mais próxima do idioma das plantas. A conversa pode se dar entre folhas aromáticas de lavanda e mirra mais eu e você, ou entre cactus e suculentas mais você e outra pessoa, ou ainda, entre essa outra pessoa, alfaces e tomates e uma lagarta verde com listras marrons}

Maquete/objeto. Estudo para mobiliário para conversar com plantas. 2020

Referências

ASSUNTO, Rosario. *Ontologia y teleologia del jardín.* Madrid: Tecnos, 1991

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Ubu Editora, 2020

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020

MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas*. São Paulo:Ubu Editora, 2019

MERCHANT, Carolyn. *The Death of nature*. San Franciso: Harper & Row, 1980

HARAWAY, Dona. *Seguir con el problema*. Bilbao: Edición Consoni, 2019

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2012

SHIVA. Vandana. *Monoculturas da mente*. São Paulo: Editora Gaia Ltda, 2002

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas:paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasilia: Mil Folhas, 2019

GAIA

\a Terra não é só um lugar\

Marina Guzzo

Considere a abundante diversidade que margeia as estradas.

Ninguém vive por toda parte;
Todo mundo vive em algum lugar.
Nada está conectado a tudo;
tudo está conectado a alguma coisa.

A dominação, a domesticação e o amor estão firmemente entrelaçados.

Ou considere os cogumelos.

Deambular na floresta murmurante , sob as altas árvores e as flores gigantes.

Ninguém, é verdade.
Nem um pássaro, nem uma célula, nem um imigrante, nem um capitalista.

O pensamento do tremor explode por toda parte.

Na verdade nos primeiros tempos nasceu Caos, o Abismo-Enorme- e em seguida Gaia, A Terra com largos flancos - e Eros, aquele que é o mais belo dos deuses.

Quanto à Terra, em primeiro lugar, ela fez nascer, igual a si mesma Urano, o céu estrelado (ele tinha que ser capaz de escondê-la, envolve-la inteiramente).

FICHA TÉCNICA

Direção, pesquisa e performance: Marina Guzzo

Colaboração: Marli Pedroso e José Simão

Música e efeitos sonoros: Flavia Maia

Vozes: Adelita Ahmad, Aurea Vieira, Bruna Paiva, Bru Pereira, Cau Fonseca, Fixxa, Flavia Maia, Kidauane Regina, Lia Damasceno, Jaque Da Silva, Marília Fernandes, Soledad, Susana Barbosa.

Edição de trilha sonora: João Simão

Interlocução: Alana Moraes

Edição de vídeo: Patrícia Araújo

Finalização de edição: Andrey Haag

Captação de imagens: Marina Guzzo e João Simão

Plataforma de pesquisa: Laboratório Corpo e Arte-UNIFESP

Parceria: Instituto Procomum

Agradecimentos: Sítio Angelina Iperó

Trecho dos livros:

“Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”
Anna Tsing

“Diante de Gaia I Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno”
Bruno Latour

“Cosmospoéticas do refúgio”
Dénètem Touam Bona

“O pensamento do tremor”
Édouard Glissan

“A vida das plantas”
Emanuele Coccia.

“No tempo das catástrofes”
Isabelle Stengers.

Gaia é o nome de uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência:
um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos
Não responde nem ao medo, nem à dúvida, nem à incerteza.
É o pensamento sísmico do mundo que tremula dentro e fora de nós.

Sobreviver num universo em ruínas é se deixar atravessar, deixar-se habitar pelo acréscimo de vida prodigado pelos ancestrais, pelos animados — animais, plantas e povos do infinitamente pequeno- e pelos elementos:
abraçar a própria morte,
a potência da sombra e do humus,
para renascer.

Soprar com sopros diferentes, com o mesmo impulso.

Transformar os nossos imaginários, transformar as nossas sufocações em sopros, soprar nos Istmos e nas Grandes Passagens.

Nossa vida começa com um (primeiro) sopro e termina com um (último) sopro. Viver é: respirar e abarcar em seu próprio sopro toda a matéria do mundo.

Laboratoriar o fazer junto,fazer com

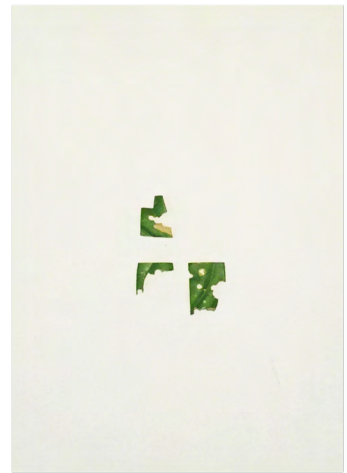
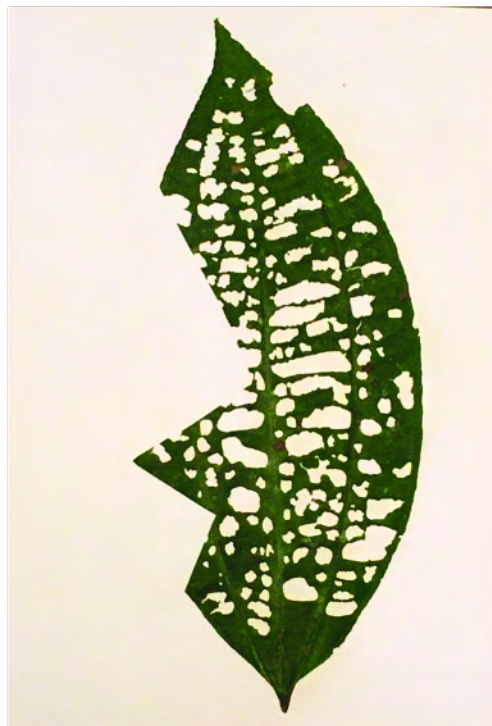
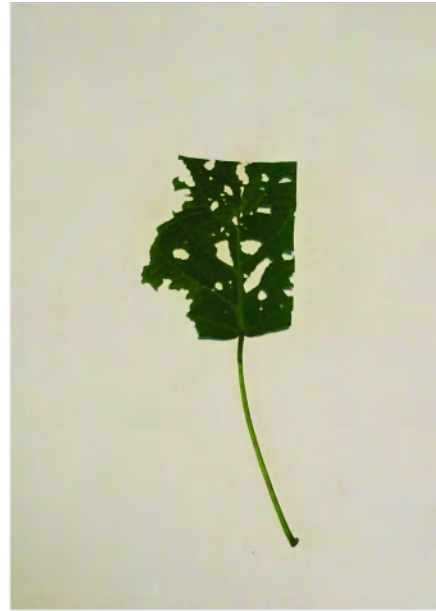
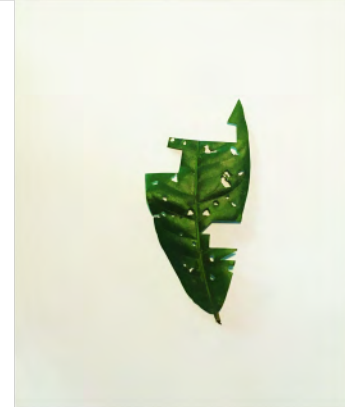
Gustavo Torrezan

2020 é um ano no qual podemos perceber nossa animalidade (nos múltiplos sentidos) e o quanto a cidade é um organismo que precisa ser repensado radicalmente. Também o quão capazes os seres são de se adaptar, mutar, transmutar. Aprendemos que tudo é tão frágil e a vida pode estourar a todo momento como uma bolha de sabão. Aprender isso não é pouca coisa, pois, se quisermos permanecer vivos e que estejam vivas as outras formas de vida que nos correlacionados e sustentam isso que chamamos de vida é preciso fazer junto, fazer com. Arranjos e rearranjos nos quais não há definições ou regras para além da produção de vida. Precisamos experimentar, laboratorializar outras formas de vida já que essa, tal qual estamos produzindo, se mostra fracassada como proposição para adiar esse fim de mundo. Ou melhor, precisamos inventar outras formas para acabar rápido com esse modo de vida no mundo, antes que ele nos acabe.

Por algum período durante a pandemia estive extremamente isolado, trabalhando em comunidade, num dos

lugares que mais amo nesse mundão que conheço: a Amazônia. Na floresta, todo dia, para fazer qualquer coisa é necessário uma caminhada na mata, feita com maior prazer. Nelas e com elas, uma vez mais, desaprendi e desdomestiquei um pouco mais meu corpo e o olhar condicionado.

Caminhar na mata diariamente me fez olhar para as formigas e como elas trabalham produzindo recortes que são fonte de cultivo e renovação na floresta por meio de microcortes que auxiliam na circulação de energia. Um trabalho simbiótico de fazer viver, de multiplicar. Para mim, estar na mata caminhando foi um tempo de estar com elas e, talvez, trabalhando junto, fazer desenhos no espaço.

Estar na terra de outro modo para ser a terra... eis o desafio que somos convidados a exercitar por meio de práticas de diferentes tipos de tecnologias (digitais, analógicas, ancestrais, xamânicas, rezas, espiritualidade, e tantas outras que aqui não é possível enumerar) para desaprender esse modo moderno (destrutivo) de ser e, então, quem sabe, produzir outros modos de vida que consigam valorar a pequenez e a potência que é não ter a centralidade em nada, mas que colabora, em simbiose, com a produção de energia para floresta se multiplicar.

COSMOTÉCNICAS

QUE AGORA, BOA PARTE DO DEBATE PÚBLICO ESTEJA LIMITADO AOS CONFLITOS EM TORNO DA PRODUÇÃO DA VACINA É UM SINTOMA DE QUE OS SENTIDOS DA VIDA (INDIVIDUAL E COLETIVA) NESTE PLANETA ESTÃO REDUZIDOS A UM PROBLEMA BIOMOLECULAR, CUJO TABULEIRO ESTÁ SENDO CONSTRUÍDO E DEFINIDO NA CONFLUÊNCIA DA CIÊNCIA&TECNOLOGIA CORPORATIVA E DAS DISPUTAS GEOPOLÍTICAS, UMA ALIANÇA CAPITALISTA INFERNAL ENTRE CORPORAÇÕES PRIVADAS E ESTADOS NACIONAIS. A MESMA ALIANÇA, ALIÁS, QUE É RESPONSÁVEL PELA EMERGÊNCIA DOS CIRCUITOS DE PATÓGENOS, SUA GESTÃO E OCULTAMENTO DE INFORMAÇÕES SOBRE NOVAS DOENÇAS INFECCIOSAS . É PRECISO CONSIDERAR AS LONGAS CADEIAS PRODUTIVAS E SEUS ARRANJOS SOCIOTÉCNICOS: DO VÍRUS À PLANTATION TRANSNACIONAL; DA EXTRAÇÃO DE MINÉRIO COLONIAL PARA A CONFECÇÃO DE CHIPS, BATERIAS QUE ANIMAM NOSSOS DISPOSITIVOS; DO AGRO-TÓXICO-TRANSGÊNICO-NEGÓCIO AO PRATO NA MESA; DAS INFRAESTRUTURAS DE COMUNICAÇÃO, AS MEDIAÇÕES ALGORÍTMICAS E AS INTERFACES DA MODULAÇÃO EXISTENCIAL; DAS BIOMOLÉCULAS À INFORMATIZAÇÃO DA VIDA; DAS TURBINAS DE BELO MONTE, ÀS VIDAS SUBMERSAS À TOMADA 110V DE NOSSAS CASAS, DAS CERCAS QUE ENCARCERAM PESSOAS, ANIMAIS, MUNDOS AOS ÍNDICES QUE INFORMAM O “PRODUTO INTERNO BRUTO”. O TECNOSOLUCIONISMO INUNDA PAISAGENS COGNITIVAS, LEGITIMA A EXPANSÃO DA GRILAGEM E INVASÕES EM TERRAS INDÍGENAS, RENOVA O PACTO CIVILIZATÓRIO.

MAS EM AÇÕES DE DIVERSAS COLETIVIDADES HÁ EXPERIÊNCIAS DE TENSIONAMENTO DA MONOCULTURA TECNOCIENTÍFICA. UMA PLURALIDADE DE ÉTICAS-ESTÉTICAS (DECOLONIAIS, ANTIRACISTAS, DISSIDENTES DO REGIME DE SEXO-GÊNERO, HESITAÇÕES SILENCIOSAS...) QUE SE ATUALIZAM EM FORMAS DE VIDA, E CADA UMA DELAS É INDISSOCIÁVEL DA PRODUÇÃO E DA SUSTENTAÇÃO DE UM MUNDO COMUM E SUAS INFRAESTRUTURAS. MUITOS MUNDOS, AINDA. COSMOTÉCNICAS E TECNOPOLÍTICAS: TODA LUTA COLETIVA AGORA É TAMBÉM UMA EXPERIMENTAÇÃO DO QUE PODE SER A VIDA DE OUTROS MODOS, OUTRAS TÉCNICAS.

Cosmotécnicas e tecnopolíticas: investigar e narrar as experimentações e lutas de fabricação de mundos.

Caio Maximino

O ano de 2020 ficou marcado pela dificuldade de respirar em três dimensões fundamentais que se conectam: a dimensão sanitário-epidemiológica, a dimensão racial e a dimensão ecopolítica. Na primeira, as imagens são tanto da inflamação das vias respiratórias produzidas pelo vírus SARS-CoV-2 quanto da angústia que ela produz. Angústia, do latim angere, significa "sufocar". Na segunda, as imagens de sufocamento atravessando corpos negros na metrópole e nas colônias (MBEMBE, 2020). Quero me focar aqui na dimensão ecopolítica, que marcou o ano com queimadas-recorde em diferentes biomas, incluindo a Amazônia, o Pantanal e a Mata Atlântica. Escrevo esse pequeno ensaio com uma angústia de traçar paralelos entre as posições contracivilizacionais do anarquismo verde e as perspectivas cosmopolíticas e cosmotécnicas assim como compreender suas possibilidades de contágio mútuo. Espero contribuir para a reflexão sobre as *monoculturas* que se fazem presentes não somente a lógica ecopolítica (PASSETTI et al., 2019) mas também as tentativas de resistência que surgem das Esquerdas.

O anticapitalismo contra a destruição

Observamos, nos últimos vinte ou trinta anos, uma aproximação cada vez maior das Esquerdas anticapitalistas às lutas ecológicas no geral (PINTO NETO, 2020; TOKAR, 2008). Esse movimento, que foi observado inicialmente nas décadas de 1960 e 1970 na forma das lutas ambientalistas, se aguça a partir da percepção de que o que está em jogo agora não é mais somente a *miséria* ou a *alienação* da classe trabalhadora, mas a existência dos mundos humanos e não-humanos. Na forma *cosmopolítica*, os movimentos anticapitalistas vêm anunciando o *fim do mundo* como resultado não somente da profunda exploração do "meio ambiente" pela máquina de destruição capitalista (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2014) — o que caracterizaria Antropoceno/Capitaloceno/Plantationoceno —, mas também pela pretensão de um "desenvolvimento sustentável" que atravessa a *ecopolítica*, a *conexão* dos fluxos "direitos", "segurança" e "meio ambiente" na direção do dispositivo *resiliência* (PASSETTI et al., 2019). Aqui a racionalidade neoliberal reconfigura, inclusive, as lutas contra a destruição:

> A ecopolítica emerge no final da II Guerra Mundial, institui a convocação à participação democrática impulsionada de modo surpreendente pelo planeta e se consolida com a disseminação da racionalidade neoliberal (...). Sua forma atual se consolida com a gestão do desenvolvimento sustentável para um planeta resiliente (PASSETTI et al., 2019: 359).

Essa "pulsão" da racionalidade neoliberal tende a atrair diversas perspectivas críticas e anticapitalistas para o campo do "desenvolvimento sustentável", como se fosse possível "salvar o

planeta" sem a destruição completa do capitalismo e das lógicas de hierarquização e separação que sustentam o Estado (BOOKCHIN, 2019). Até mesmo as *perspectivas cosmopolíticas* que discutirei brevemente abaixo, apesar de sua radicalidade, são passíveis de recuperação pelo Capital.

> É por isso que a definição clássica da política propagandeia o deserto: abstraindo os humanos do seu mundo, retornando-os do conjunto de coisas, de hábitos, de palavras, de fetiches, de afetos, de lugares, de solidariedades que fazem o seu mundo. O seu mundo sensível. E que lhe dão a sua consistência própria (ANÔNIMO, 2019b: 108)

Argumento aqui que há uma possibilidade de "bom contágio" a partir de duas perspectivas anticapitalistas de "antipolítica" de resistência e de sobrevivência à destruição: a crítica contra-civilizacional e as aproximações cosmopolíticas.

A crítica contracivilizacional

A crítica anticivilizacional ("anti-civ") ou contracivilizacional ("contraciv") pode ser traçada a partir de uma sofisticação do primitivismo anarquista proposto por ativistas como John Zerzan, Fredy Perlman, Kevin Tucker, e Layla AbdelRahim. Os elementos fundamentais da crítica primitivista se baseiam na teoria de que o advento da agricultura destruiu uma forma anterior de socialização humana estruturada em pequenos bandos nômades de organização social, política, e economicamente igualitária. Assim, os primitivistas identificam na emergência da agricultura um estado de dependência tecnológica e de estruturas de poder abstratas que surge da divisão do trabalho e da sua hierarquia. Tanto

o primitivismo quanto a crítica anti-civ localizam uma mudança, nos últimos 10.000 anos de história humana, que passa de uma existência implicada entre a vida humana e a vida não-humana para uma existência que se pensa separada do mundo extra-humano. Essa separação, por sua vez, tem como consequência uma tentativa de dominação do resto dos seres vivos (ZERZAN, 2008, 2018). Assim, a civilização baseia-se na renúncia forçada aos instintos da liberdade, uma renúncia impossível de ser reformada. Essa renúncia à liberdade é acompanhada de um movimento em direção à domesticação do qual Zerzan define como a "base definidora da civilização" (ZERZAN, 2008). A premissa ontológica da domesticação, portanto, desloca a mola-mestra dos seres vivos e não-vivos em termos de consumo e coexistência para uma hierarquia, explicitada, por exemplo, na imagem de uma cadeia alimentar.

> A civilização é um processo de domesticação humana e alienação da natureza. A luta contra a civilização vai além de uma luta por igualdade de acesso aos recursos ou aos meios de produção atuais. Ela questiona se os recursos e meios que se tornaram indispensáveis na civilização podem sequer existir sem alguma perda insubstituível para a humanidade, independente do modo como são produzidos e distribuídos (CONTRACIV, 2017).

A *praxis* primitivista muitas vezes foca-se em alcançar um estado "feral" através da reconexão ("resselvagizar") à Terra como um projeto de vida (OLSON, 2012).

> Enquanto a sociedade de classes existir, a guerra contra o selvagem seguirá seu curso: elas são a mesma coisa. A resposta ideal à pergunta [...] "O que nós, as 'ervas daninhas', podemos fazer para defender a vida selvagem?" seria: "re-selvagizar" o território onde

> nós estamos (e a nós mesmas) de forma análoga ao crescimento desmesurado da civilização (ANÔNIMO, 2019c: 99).

Não se trata de praticar habilidades "primitivas" ("survivalism") ou ter uma compreensão intelectual dessas práticas, mas produzir um entendimento profundo das formas com as quais somos domesticados, fraturados e deslocados de nós mesmos, uns dos outros e do mundo selvagem. Essa resselvagização apresenta um componente físico — que envolve não só reconquistar métodos para uma coexistência sustentável, mas também desmontar as manifestações infraestruturais da civilização — bem como um componente emocional — que envolve "curar" uns aos outros de feridas civilizacionais (hierarquia, opressão, mentalidade domesticada).

Para além do anarco-primitivismo: Pós-civilização e a cosmotécnica

É possível perceber que, muitas vezes, as propostas primitivistas são um tanto quanto frágeis e podem ser interpretadas como um esforço de buscar o retorno a uma sociedade pré-histórica. Ainda que muitas vezes os primitivistas rebatam essas críticas afirmando que não procuram um retorno, mas um avanço, essa platitude não se apresenta como um programa mais estruturado: afinal, como avançar? (FLOOD, 2005). Versões muito mais sofisticadas foram propostas por "ativistas" pós-civilizacão ("pós-civ"), como Margaret Killjoy (2010), Jim Feast (2008), e Ran Prieur (2008).

Killjoy (2010) parte da metáfora da compostagem para descrever a relação com as propostas primitivistas: se, por um lado, é preciso de fato fazer a crítica da civilização, "[n]ão é nem possível, nem desejável, retornar a um estado pré-civilizado". De fato, Killjoy e a crítica pós-civilização no geral parecem incorporar algumas das críticas feitas por Bookchin (p. ex., 2019) ao primitivismo:

> Os primitivistas rejeitam a tecnologia. Nós rejeitamos o uso inapropriado da tecnologia. Para ser justa, trata-se de quase todo o uso que vemos no mundo civilizado (...) mas isso não faz da tecnologia ('A aplicação do conhecimento científico para fins práticos') algo inerentemente maligno. Significa tão somente que precisamos re-imaginar completamente como interagimos com máquinas, com ferramentas, até mesmo com a ciência. Precisamos determinar se algo é útil e sustentável, ao invés de julgar as coisas puramente por seu valor econômico ou militar (KILLJOY, 2010)

O cenário das *cosmopolíticas* pode se aliar às críticas pós-civilização como uma chave para entender o negativo sem que se confunda com o purismo (PINTO NETO, 2015, 2020). O que se coloca, portanto, é a questão da cosmopolítica em relação com a *cosmotécnica*, questão levantada por Yuk Hui (2016) "em termos de uma antinomia kantiana":

> (1) A técnica é um universal antropológico, e dado que consiste na extensão das funções somáticas e a externalização da memória, as diferenças produzidas por diferentes culturas podem ser explicadas de acordo com o grau no qual circunstâncias factuais infletem a tendência técnica; (2) A técnica não é um universal antropológico; as tecnologias nas diferentes culturas são afetadas pelo entendimento cosmológico dessas culturas, e têm autonomia somente dentro de um certo contexto cosmológico – a técnica é sempre cosmotécnica (HUI, 2016: 19)

Hui define a cosmotécnica como “a unificação entre a ordem cósmica e a ordem moral através de atividades técnicas” (:19). A partir da “virada ontológica” da antropologia, Yuk Hui propõe sair do eurocentrismo das teorias sobre técnica e tecnologia (Heidegger, Simondon) e pensar em uma multiplicidade de tecnologias. Não se trata de produzir uma equivalência que apaga as diferenças sob um conceito monolítico de “tecnologia” — o “universal antropológico” levantado na citação anterior; ainda que seja difícil negar que as técnicas podem ser entendidas como extensão do corpo ou externalização da memória, elas não podem ser representadas de maneira equivalente em diferentes culturas: “Existe um erro conceitual geral que todas as técnicas são iguais, que todas as habilidades e produtos artificiais vindos de todas as culturas podem ser reduzidos a uma coisa chamada “tecnologia” (HUI, 2016: 9). Se, em ressonância com as posições pós-civ, Yuk Hui observa nas civilizações colonialistas (principalmente Europa) uma “ruptura tecnológica”, o filósofo aponta como horizonte fundamental da cosmotécnica não somente uma análise “dos níveis histórico, social, e econômico”, mas, segundo o autor, “temos que avançar para além desses níveis de maneira a reconstituir uma unidade metafísica” (HUI, 2016: 33). Essa unidade metafísica *não é* uma identidade política ou cultural, “mas uma unidade entre prática e teoria, ou mais precisamente uma *forma de vida* que mantém a coerência (se não necessariamente a harmonia) de uma comunidade” (Idem: 33).

Cosmotécnica e cosmopolítica

Em outro texto, Hui (2017) aponta que "toda cultura deve refletir sobre a questão da cosmotécnica para que uma nova cosmopolítica aconteça, pois acredito que para superar a modernidade sem voltar à guerra e ao fascismo, é necessário reapropriar a tecnologia moderna através da estrutura renovada de uma cosmotécnica que consiste em diferentes epistemologias e epistemes". Isso se relaciona com o conceitos de "cosmos" proposto por Hui: não se trata somente do mundo natural, como também uma "ressonância moral" com a natureza:

> Na cosmologia chinesa, encontra-se outro sentido além da visão, audição, e tato. É chamado Ganying (感應), significando literalmente "sentimento" e "resposta" [...]; eu prefiro chamá-lo de ressonância, seguindo Joseph Needham. Produz um "sentimento moral" e, para além disso, uma "obrigação moral" (em termos sociais e políticos) que não é somente o produto da contemplação subjetiva, mas emerge da ressonância entre os Céus e os humanos, dado que os Céus são o solo da moral (HUI, 2016: 27).

Essa concepção ganha ressonância com diversas outras concepções de cosmopolítica, como a introduzida por Stengers (2018). Reivindicando uma mirada para as diferentes formas-de-vida e maneiras de habitar nos(s) mundo(s), Stengers convida a uma "desaceleração" da forma de pensar a política (diríamos "civilização") para permitir novas sensibilidades e outras possibilidades organizativas em relação aos problemas e situações que "interessam". Também têm ressonância em outras visões de origens diferentes, como de um certo anarquismo insurrecional:

> A política clássica é o espetáculo glorioso dos corpos sem mundo. Mas a assembleia teatral das individualidades políticas mascara mal o deserto em que consiste. Não existe sociedade humana separada do resto dos seres. Existe uma pluralidade de mundos. De mundos que são tanto mais reais quando são partilhados. E que coexistem. A política, na verdade, é acima de tudo o jogo entre diferentes mundos, a aliança entre os que são conciliáveis e o afrontamento entre os que são irreconciliáveis (ANÔNIMO, 2019b: 108–109).

Penso que as concepções de cosmotécnica e cosmopolítica podem produzir um "contágio mútuo" com as concepções contra-civ. Não se trata, como nas posições primitivistas mais ingênuas, de "resetar" o relógio e voltar a uma sociedade paleolítica mítica, mas de buscar invenções inspiradas em (e, de maneira importante, em aliança com) diferentes formas-de-vida, "tradicionais" (indígenas, quilombolas, campesinas) ou não. Ao mesmo tempo, as aproximações contra-civ apontam para a ideia de que a raiz da civilização como a conhecemos é a formação de hierarquias, consequência da cisão com o mundo natural, como apontam tanto o anarquismo verde (BLACK and GREEN NETWORK, 2016; BOOKCHIN, 1982; KILLJOY, 2010; ZERZAN, 2018) quanto os teóricos da cosmopolítica (KOPENAWA e ALBERT, 2015; ORTUÑO e KUBO, 2016; SCHAVELZON, 2020; STENGERS, 2018; TIBLE, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Essa ideia pode defender as visões cosmopolíticas de suas interpretações mais "utilitaristas" que, ainda que entendam a necessidade de uma luta em aliança também com não-humanos, por vezes ignora o acúmulo anterior das lutas anticapitalistas, antipatriarcado, e contra o Estado que está na raiz do anarquismo verde. Uma resistência antipolítica — ou seja, uma resistência à política moderna feita estritamente por humanos —

sem a dimensão da política corre o risco de produzir as versões mais misantrópicas do primitivismo, alinhadas ao ecofascismo. Dito de outra forma, as formas cosmopolíticas contemporâneas precisam também de um fundamento antiautoritário e anticapitalista.

Essa aproximação das perspectivas anarquistas verdes com a visão cosmopolítica também pode ser uma saída para a abertura ao "Cthuluceno" (HARAWAY, 2016), o encadeamento de histórias e práticas multi-espécies para evitar a queda do céu:

> Renovar os poderes biodiversificadores da terra é o trabalho e o jogo simbólico do Chthuluceno. Especificamente, ao contrário do Antropoceno ou do Capitaloceno, o Chthuluceno é composto de histórias e práticas multiespécies contínuas de devir-com nos tempos que permanecem em jogo, em tempos precários, em que o mundo não está acabado e o céu não caiu - ainda. Estamos postos para jogo um para o outro. Ao contrário dos dramas dominantes do discurso antropocênico e capitalocênico, os seres humanos não são os únicos atores importantes no Chthuluceno, com todos os outros seres capazes de simplesmente reagir. A ordem é reordenada: os seres humanos estão com e da Terra, e os poderes bióticos e abióticos desta Terra são a história principal (HARAWAY, 2016).

Para evocar pós-civilizações

Resta, ainda, a difícil resposta à pergunta deixada pelo Tiqqun: "Como fazer?". Já sabemos, por um lado, que essa resistência precisará ser construída nos interstícios. Nos parece também fundamental produzir a saída do modo "resistivo" para um modo de ataque: *forçar* a criação de interstícios (ANÔNIMO, 2019a). Proponho, a partir do contágio mútuo entre a crítica contraciv e

as perspectivas cosmopolíticas, quatro eixos: autonomia, ataque, sobrevivência, e apoio mútuo.

Eixo 1: Construir autonomia

A construção da autonomia através da retomada dos dispositivos e infraestruturas é um elemento fundamental das lutas. Desde o agrupamento de recursos autogeridos e autoproduzidos, passando pelo compartilhamento coletivo de habilidades e capacidades (caçar, codar, curar) e pela criação de formas coletivas de cuidado — sem esquecer das práticas de autodefesa (INHABIT e COLETIVO PLANÈTES, 2019). A construção da autonomia deve seguir o princípio da *ação direta* — não é possível construir futuros antiautoritários por meios autoritários; mas também não deve ser ingênua a ponto de descartar a tecnologia como ponto de criação de autonomia, desde que autogerida. Longe do purismo de alternativas primitivistas, seria preciso retomar a infraestrutura para efeitos cosmotécnicos (HUI, 2016, 2017).

Eixo 2: Criar ruínas

> "Se organizaram em coletivos? Não esperem mais. Ocupem as terras! Organizem-se de forma que não haja chefes nem parasitas entre vocês. Se não o fizerem, é inútil que continuemos avançando. Precisamos criar um mundo novo, diferente do que estamos destruindo. Levamos um mundo novo em nossos corações: esse mundo está crescendo neste instante." - Buenaventura Durruti

Frente a um *niilismo* crescente dos movimentos mais radicais que não enxergam futuro possível em um mundo de ecopolítica e de *recuperação*, muitos ambientalistas e ecologistas não buscam coletivizar os esforços de construção de autonomia, contentando-se em viver em suas ecovilas enquanto o mundo queima. Esse niilismo também resulta de uma falha em reconhecer a necessidade de *criar um mundo novo* a partir da *destruição* do antigo — sair do modo de *resistência* e partir para o ataque: "Que alguém nos explique como é possível, hoje, que os explorados decidam em primeira pessoa sobre as questões de uma certa importância sem romper à força a normalidade social; depois se poderá falar de autogestão e de federalismo" (ANÔNIMO, 2019a: 47). Manter a iniciativa na retomada surge do velho princípio da liberdade bakuninista (BAKUNIN, 1975: 22). Diria mais, parafraseando Bakunin: "Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres, humanos e não-humanos, que me cercam são igualmente livres". A função do eixo de construção de autonomia é, ao final das contas, destituir.

Eixo 3: Viver nas ruínas

O chamado de Durruti provoca ainda um outro problema que tem se apresentado em todas as concepções cosmopolíticas que buscam enfrentar o Antropoceno/capitaloceno/plantationoceno de dentro dele: como viver nas ruínas? Anna Tsing (2019) apresenta um programa pelo qual podemos *pensar* a vida nas ruínas, a partir das *ruínas já existentes*:

> como a ruína das condições presentes (naturais, sistêmicas e / ou políticas) nos afeta e nos força, por necessidade ou criatividade, a lidar com as novas condições de vida e de ser humano;
>
> como interferências humanas deixam pegadas na terra e no clima, onde negociamos, nos apropriamos ou nos opomos esses desenvolvimentos;
>
> como paisagens socio-naturais contestadas surgem dentro de estruturas de economia política e formações pós-coloniais;
>
> como coabitamos (ou não) com outros tipos de espécies em tempos de perda e restauração;
>
> como várias pessoas vivem, negociam e discutem sobre mudanças através de estratégias de restauração, políticas de mitigação ou práticas alternativas de coabitação (TSING, 2019: 163).

A partir da observação da relação entre humanos, cogumelos matsutake, carvalhos e pinheiros, Tsing nos sugere um caminho no qual a *habitabilidade* — um novo habitar, uma nova sensibilidade que a *vida nas ruínas* exige — entende humanos e não-humanos em uma rede complexa de agentes que se implicam mutuamente. Viver nas ruínas exigirá produzir alianças e relações de amizade com não-humanos. Essas alianças são parte fundamental do eixo de construção de autonomia.

Eixo 4: Apoio mútuo

O apoio mútuo é um eixo de ação fundamental do anticapitalismo desde sua proposição na forma de *solidariedade* entre os trabalhadores e trabalhadoras. Mas não podemos esquecer que Kropotkin o observou como forma de organização

fundamental não somente de populações tradicionais e indígenas não-europeias, mas também a partir da observação de mutualismos animais (KROPOTKIN, 2012). Retomar essa ação, a partir de uma chave cosmopolítica e cosmotécnica será de fato fundamental para a produção de todos os outros eixos, para fazer emergir "uma *massa de mundos*, de mundos infraespetaculares, intersticiais, com existência inconfessável, tecidos de solidariedades e de dissensões impenetráveis ao poder" (TIQQUN, 2019: 150). Saberão os corpos rebeldes ouvir a esse chamado?

Referências

ANÔNIMO. "Ai ferri corti". In *Chamada: Imaginação Radical do Presente*. São Paulo: GLAC Edições, 2019a, pp. 31–74.

ANÔNIMO. (2019b). Appel. In *Chamada: Imaginação Radical do Presente*. São Paulo: GLAC Edições, 2019b, pp. 77–156.

ANÔNIMO. *Deserto*. Ponta Grossa, PR: Editora Subta/ Monstro dos Mares, 2019c.

BAKUNIN, Mikhail. *Conceito de liberdade*. Porto: Edições RÉS Limitada,1975.

BLACK AND GREEN NETWORK. *O que é Anarquia Verde?* Ponta Grossa, PR: Monstro dos Mares, 2016.

BOOKCHIN, Murray. *The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Reino Unido: Cheshire Books, 1982.

BOOKCHIN, Murray. *O poder de destruir e o poder de criar*. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2019. Disponível AQUI.

CONTRACIV. *Anarquia anti-civilização*. Biblioteca Anarquista Lusófona, 2017. Disponível AQUI.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRTO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Florianópolis: Instituto Socioambiental/Cultura e Barbárie, 2014.

FEAST, Jim. The African Road to Anarchism? *Fifth Estate*, 378, 2008.

FLOOD, Andrew. *Civilisation, primitivism and anarchism*. Libcom.Org, 2005. Disponível AQUI.

HARAWAY, Donna. Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. *E-Flux*, 75, 2016.

HUI, Yuk. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Reino Unido: Urbanomic, 2016.

HUI, Yuk. Cosmotechnics as cosmopolitics. *E-Flux*, 86, 2017.

INHABIT & coletivo planètes. (2019). *Habitar: Instruções para a autonomia*. Coletivo Planètes, 2019. Disponível AQUI.

KILLJOY, Margaret. *Take What You Need And Compost The Rest: an introduction to post-civilized theory*. The Anarchist Library 2010. Disponível AQUI.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KROPOTKIN, Piotr. *Apoio mútuo: Um fator da evolução*. Editora Deriva, 2012.

MBEMBE, Achille. *O direito universal à respiração*. #PandemiaCrítica (n-1 Edições), 2020.

OLSON, Miles. *Unlearn, rewild: Earth skills, ideas, and inspirations for the future primitive*. Canada: New Society Publishers, 2012.

ORTUÑO, Judit H.; KUBO, Regina R. Reflexões ontológicas e cosmopolíticas para o mundo real. *Cadernos de Agroecologia*, 10, 2016.

PASSETTI, Eduardo; AUGUSTO, Acácio; CARNEIRO, Beatriz S.; OLIVEIRA, Salete; RODRIGUES, Thiago. *Ecopolítica*. São Paulo: Hedra, 2019.

PINTO NETO, Moisés. Política no fim do mundo. *Piseagrama*, 8, 2012, pp. 42–51.

PINTO NETO, Moisés. O retorno da política. *Piseagrama*, 14, 2020. pp. 64–73.

PRIEUR, Ran. *Beyond Civilized and Primitive*. The Anarchist Library, 2008. Disponível AQUI.

SCHAVELZON, Salvador. Las plantas y los animales en el centro de una nueva sensibilidad subversiva. *Desinformemonos*, 2020. Disponível AQUI.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 2018, pp. 442–464.

TIBLE, Jean. *Marx Selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.

TIQQUN. *Contribuição para a guerra em curso*. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

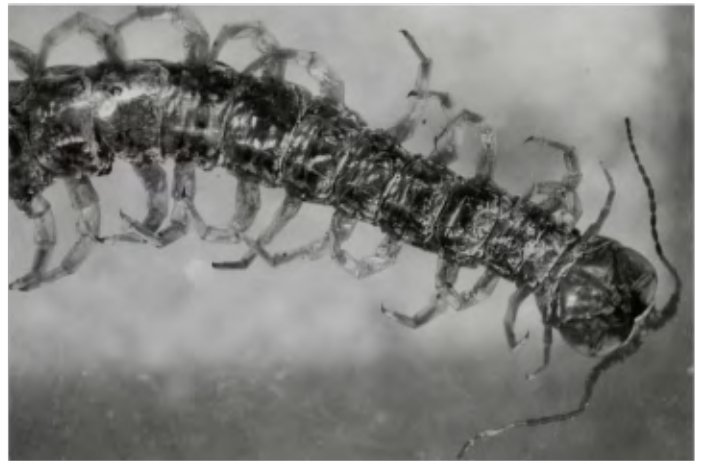
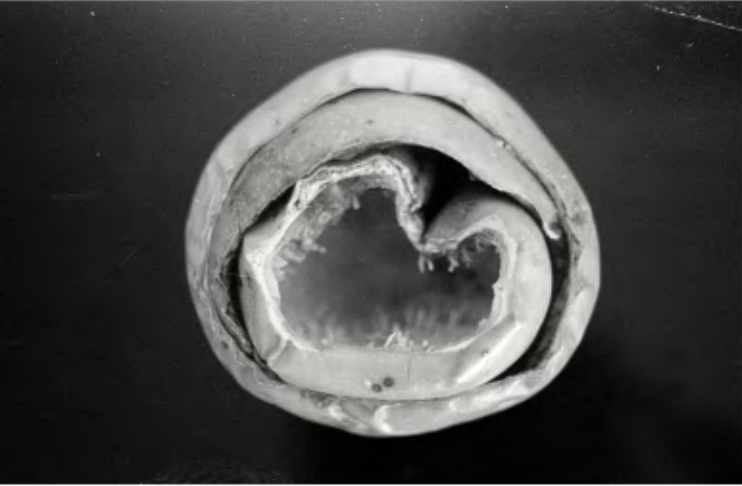
TOKAR, Brian. On Bookchin's Social Ecology and its Contributions to Social Movements. *Capitalism Nature Socialism*, 19, 2008, pp. 51–66.

TSING, Anna L. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB, Mil Folhas, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZERZAN, John. Twilight of the machines. Washington: Feral House, 2008.

ZERZAN, John. (2018). A People's History of Civilization. Washington: Feral House, 2018.

Fototens

Gustavo Lemos

Phármakon como crítica ao fetichismo tecnológico

Matheus Lock

O fim da nossa instituição é o conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano na realização de todas as coisas que forem possíveis. (More, Bacon, Neville, 1999)

As experiências históricas nos mostram que quando grandes e significativos acontecimentos afetam sociedades, eles geram uma grande profusão de debates, investigações e polêmicas no sentido de buscar soluções rápidas para os problemas trazidos à tona. Segundo Edgar Morin, um dos maiores pensadores da Teoria da Complexidade, os debates que acontecimentos de grande escala trazem consigo estão assentados no binômio antagônico mítico-tecnicista (MORIN, 1993, 2010). Por um lado, a gravidade da crise gerada por tais acontecimentos abriria as portas sociais para vozes, muitas vezes marginais, proporem soluções míticas, mágicas, negacionistas ou populistas, além de buscarem culpados que tornam-se verdadeiros bodes expiatórios. Por outro lado, há a

corrida tecnocientífica que tem por objetivo racionalizar a natureza das causas e encontrar os remédios para restaurar a saúde social e trazer a vida ao normal. Soa familiar?

Nossa experiência do acontecimento pandêmico parece se desenrolar perfeitamente a partir do binômio mítico-tecnicista descrito por Morin. Por um lado, líderes populistas, como Trump e Bolsonaro, negaram a intensidade da crise trazida pela Covid-19, não desenvolveram planos nacionais de combate ao vírus, difundiram informações falsas, teorias da conspiração de fundo racista (o bode expiatório chinês) e soluções milagrosas como a cloroquina — tal pacote de necropolíticas públicas colocou Brasil e Estados Unidos no topo do ranking de mortes causadas pelo Coronavírus. Por outro lado, grande parte dos líderes mundiais apostou incisivamente em uma resposta que se apresentava como racional e tecnocientífica para encontrar a tão esperada luz no fim do túnel. Nada mais sensato. Entretanto, o interessante dessas duas respostas à crise pandêmica é que, se a populista-mítica atraiu muito mais as pessoas da direita do espectro político (com algumas exceções como Obrador no México), a tecnocientífica, por sua vez, foi capaz de gerar certo consenso entre direita e esquerda quanto ao caminho a ser seguido.

E é justamente sobre o fetichismo inerente ao consenso em torno da abordagem tecnocientífica que quero refletir nesse ensaio. Entretanto, partindo de uma ciência dos dispositivos que investiga as relações de poder da tecnopolítica — tema muito debatido nos encontros do grupo que dá origem à esse livro —, quero discutir os efeitos do nosso fetichismo tecnológico para além da pandemia e dentro de um contexto de crise um tanto mais

intensa, grave e, provavelmente, de origem semelhante, ou seja, diante da crise ambiental. Diferentemente do que muito difundido tanto nos principais veículos e plataformas de comunicação como em meios acadêmicos, argumento que a crença esperançosamente cega nos dispositivos tecnocientíficos, ao contrário de nos levar ao Eldorado da razão, ou, ao menos, a soluções sustentáveis para nossos problemas mais urgentes, como evitar nossa extinção, nos leva à perpetuar por obliteração a dialética do desenvolvimento tecnológico que envolve o consumo exponencial de recursos naturais finitos e a desigualdade da distribuição dos lucros, usos, resíduos e efeitos. Nesse sentido, reforço uma ideia presente em alguns debates que diz que a tecnologia deve ser entendida não apenas na sua capacidade produtiva e potencial transformativo, mas na sua complexidade de acessos, poderes e efeitos desiguais. Assim, argumento que para refletirmos sobre e propormos uma ciência da retomada para além dos regimes hegemônicos de conhecimento científico que glorifica a noção de progresso, devemos entender a tecnologia como um *phármakon*: simultaneamente cura e veneno.

Fetichismo tecnológico

É moeda corrente escutarmos de vozes oriundas de todo o espectro político que uma das chaves tanto para frear a pandemia como combater a destruição climática reside na ciência e tecnologia. No primeiro caso, vimos durante toda a pandemia uma corrida justificadamente insana para encontrar uma vacina que trouxesse a vida de volta ao antigo normal. O *gold rush* da

vacina aqueceu o tabuleiro geopolítico e fez com que agências de saúde do mundo todo permitissem, às pressas, a aplicação generalizada de protótipos ainda em teste e sem comprovação dos efeitos de longo prazo. China, Rússia, Índia, Alemanha, Estados Unidos, Inglaterra; Sinovac, AstraZeneca, Bharat Biotech, Pfizer, Moderna, BioNTech, Novavax, Sputnik V. Muitos são os países e as empresas na corrida científica pelo Santo Graal que garantirá nossa redenção, ao menos, até segunda ordem.

No segundo caso, o da luta contra a catástrofe climática, a realidade não é diferente. Por mais que existam críticas e ceticismo provenientes de diversas disciplinas acadêmicas — tendo em Bruno Latour um grande expoente —, de políticos e jornalistas em relação a capacidade e disposição política das grandes potências e corporações em cortar suas emissões de CO2 e adotarem medidas que nos levem em direção à uma sociedade ambientalmente sustentável. Há, no fundo, uma esperança de que, na beira do apocalipse, nossos cientistas-heróis nos salvarão da extinção como num *thriller* hollywoodiano. Essa visão se materializa não apenas nas posições entusiasmadas de Bill Gates e da Microsoft, que com seu projeto *AI for Earth*[1] se crê capaz de fomentar e empoderar globalmente uma rede de especialistas contra a mudança climática, ou de Elon Musk[2], que com seus carros elétricos imagina-se apto a reduzir o aquecimento global, ou ainda o CEO da Google, Sundar Pichai[3], que recentemente anunciou que a empresa irá operar totalmente por energia renovável a partir de 2030 (PINTO NETO, 2020). Mas essa visão também se materializa na ação de políticos de esquerda e centro-esquerda, indo de Bernie Sanders, Joe Biden, Jeremy Corbyn, Jacinda Ardern e Pedro Sánchez

1 Ver no LINK.

2 Ver no LINK.

3 Ver no LINK.

à Ciro Gomes, Guilherme Boulos, Luis Arce e Alberto Fernández: por mais progressistas que sejam, trazem em suas propostas políticas, um ideal utópico-tecnológico quase incompatível com a realidade climática.

Essa visão entusiasmada em relação à tecnologia e ciência também se materializa em opiniões de autores e acadêmicos de esquerda e ambientalistas, como, por exemplo, o jornalista e ativista britânico, Mark Lynas, o sociólogo alemão Ulrich Beck e o filósofo esloveno Slavoj Žižek. Lynas (2011), em seu The God species, por exemplo, argumenta que somente o uso de tecnologias ambientalmente sustentáveis como engenharia genética, geoengenharia e energia nuclear, poderá salvar o mundo da beira da catástrofe climática. Seguindo uma linha de raciocínio não muito distante, Ulrich Beck (2010) acredita que a sociedade é capaz de fazer um esforço coletivo profundo de autorreflexão no intuito de reviver o sonho do progresso e reverter a ameaça de destruição ambiental. Žižek (2010), assim como Beck, reconhece que o modo de produção capitalista é responsável pelas mazelas ambientais, porém entende que a solução para a mudança climática reside na transformação desse mesmo modo de produção por um outro, de ordem socialista, que é, no entanto, baseado em preceitos de progresso tecnocientífico semelhantes ao capitalista.

Esses autores possuem entendimentos muito distintos sobre capitalismo, tecnologia, política, revolução e combate à crise climática, e por isso não pretendo reduzir seus argumentos e colocá-los num mesmo balaio de gatos. Entretanto, quero deixar claro que as posições desses autores, assim como as dos políticos e “benevolentes” capitalistas globais, revelam, de modos distintos,

uma demasiada crença em nosso potencial científico e tecnológico. Que fique claro, também, que não pretendo desqualificar a ciência ou a tecnologia como é comum no obscurantismo das redes populistas de direita. Pretendo apenas questionar o fetichismo tecnológico que permeia nosso imaginário, nos vende curas milagrosas e não nos permite ver o lado sombrio da dialética constituinte das tecnologias[4].

Esse fetichismo tem uma longa história. Por exemplo, o filósofo alemão, Jürgen Habermas (1996) afirma que, com o intuito positivista de aproximar a política da moral e da razão ao longo dos séculos XV ao XVIII, muitos intelectuais iluministas e liberais burgueses lutaram pela realização de um processo crítico de racionalização da política sob chancela da prática do raciocínio público contra os Estados autocráticos[5]. Tal processo de racionalização iluminista se estenderia para além dos confins da política, abrangendo não só o sistema produtivo, mas a sociedade como um todo. De maneira similar, o filósofo italiano, Gianni Vattimo (1992), argumenta que na Era Moderna havia uma grande vontade de achar verdades e necessidade de tirar o mundo do obscurantismo das trevas medievais por meio da razão. Vattimo explica ainda que esse ideal de transformação social da modernidade era guiado pela utopia da absoluta autotransparência.

O que esses autores nos dizem é que foi a partir do Iluminismo que a sociedade ocidental passou a buscar um programa epistemológico radical de transformação social, focado em desvelar analiticamente o ser humano e as coisas do mundo. Esse projeto de emancipação iluminista teve como pressupostos fundantes noções como a razão, a liberdade de pensamento e

4 De modo semelhante, Evgeny Morozov (2013) argumenta que as elites globais adotaram a ideologia do solucionismo tecnológico para dar conta de problemas e maximizar lucros. Entretanto, o solucionismo é menos uma ideologia constituída do que um subproduto da instrumentalização racional capitalista para obliterar a violência das relações de desigualdade e exploração a partir da fetichização da tecnologia.

5 Importa ressaltar que, mesmo fazendo uma crítica da modernidade tardia, Habermas crê, assim como Beck e Žižek, na possibilidade de darmos sequência aos ideias iluministas e, através da razão, encontrar os remédios para nossos males.

expressão, propriedade privada e progresso não só porque buscava a liberdade pela necessidade de conhecer o mundo sensível ou de sair do jugo Absolutista-Medievo, mas principalmente porque somente em uma sociedade baseada nesses princípios o homem poderia tomar consciência de si, transcender às necessidades da vida e progredir na direção de um mundo melhor. A partir desse momento, a tríade progresso-modernidade-civilização torna-se um dos pilares das sociedades ocidentais. Através do ideal da razão como chave para o autoesclarecimento do mundo e da consciência de si, o homem teria a capacidade de alcançar uma utópica sociedade transparente que liquidaria as trevas, as opacidades, os dogmas, os totalitarismos, os preconceitos etc[6]. E nenhuma obra reflete melhor essa utopia que a póstuma e inacabada *New Atlantis,* de Francis Bacon, a qual descreve como a mítica ilha de Bensalem é governada pela razão e ciência, cujo maior representante era a Casa de Salomão que propunha métodos racionais para aprimorar os poderes humanos dados por Deus.

O fetichismo da razão se desdobrou e se capilarizou nas sociedades ocidentais ao longo dos séculos, como bem analisado por Max Weber nos seus estudos sobre a especialização da burocracia estatal na administração dos serviços públicos, organização dos Estados e razão prática; por Foucault nas suas análises dos dispositivos sociais de poder e disciplina, como prisões, escolas e hospitais psiquiátricos, que racionalizaram condutas e produziram minuciosos saberes; e por teóricos da Escola de Frankfurt ao refletirem acerca da instrumentalização da razão pelo capitalismo, modo de produção em ascensão à época e hoje completamente dominante. A razão instrumental é, segundo

6 Os trabalhos de autores liberais como Adam Smith, Jeremy Bentham e John Stuart Mill são evidências claras sobre como o liberalismo se ergue a partir de noções como leis naturais, liberdade contra intervenções, progresso e propriedade privada. Nesse sentido, ver: John Stuart Mill (1989), Jeremy Bentham (1843). Não obstante, as premissas do progresso também se faziam presente no pensamento hegeliano que fundamenta a crítica de Marx ao capitalismo. Ambos filósofos, à sua maneira, entendiam o progresso como o motor que rege o movimento do desenvolvimento; motor esse que apontava teleologicamente à uma única direção: a do progresso. Outro ponto importante aqui é que o pensamento dos filósofos liberais, mas também socialistas e comunistas, estava em pleno contraste com o pensamento conservador da época, representado por figuras como Edmund Burke, Joseph de Maistre e Louis de Bonald, cujas ideais ecoam através do tempo no conservadorismo de liberais do século passado, como Friedrich Hayek e Milton Friedman, mas também no de políticos do populismo de direita contemporâneo como Bolsonaro, Trump, Salvini, Farage etc. Desta maneira, a divisão traçada no início do ensaio entre as respostas míticas e as tecnocientíficas em relação à pandemia refletem e renovam as disputas entre pensamento conservador e pensamento liberal, social e progressista no nascimento do capitalismo industrial.

Max Horkheimer (2012), a operacionalização do conhecimento sobre os meios, métodos e técnicas visando maximizar a eficiência e a obtenção de resultados e, justamente por isso, se torna uma ideologia de dominação e exploração do homem sobre si e sobre o mundo.

Por mais importante que seja, também não pretendo fazer uma genealogia do fetichismo tecnológico, apenas mostrar algumas de suas raízes e apropriações até chegarmos aos dias de hoje, pois é exatamente a partir da instrumentalização da razão, combinada com a mística iluminista de tornar o mundo transparente, que cria-se a crença numa razão que se descola de nossa posição enquanto parte da natureza, e que vê a mesma como nosso objeto de manipulação e dominação. É essa razão instrumental que é a substância da glorificação da tecnologia e da ciência como formas de sublevação e transcendência completa de nossa condição químico-biológica como natureza. E ela ajuda a normalizar nossa separação do meio ambiente a partir da manipulação, transformação e consumo desenfreado do mesmo.

Com o surgimento e atual onipresença das tecnologias digitais (TIC), o fetichismo tecnológico eleva-se ao descontrole. Autores como Rouvroy e Berns (2018), Stiegler (2015) e Zuboff (2019), por exemplo, argumentam que as TIC trazem uma nova lógica que amplia ainda mais a razão instrumental capitalista: a governamentalidade algorítmica. Essa nova lógica de governança foca na gestão e previsão de condutas não tanto por meio da disciplina dos corpos, mas da modulação de afetos e desejos. A governamentalidade algorítmica turbina a razão instrumental e, por consequência, o fetichismo tecnocientífico, pois busca

naturalizar uma nova forma de construção de verdade sobre o mundo que não passaria mais pelos erros normativos de avaliação e classificação humanos. Essa forma de construção de verdade seria “a mais verdadeira”, pois estaria fundamentada numa lógica anormativa de extração, análise e manipulação de dados brutos, ou seja, sem mediação subjetiva ou normativa e capaz de registrar continuamente a realidade concreta sem supostamente invadir as liberdades e privacidades individuais. Por meio disso, a governamentalidade algorítmica cria um novo regime de verdades digitais que, ao dar às pessoas uma gama de ações possíveis, modula preferências, coloniza futuros e restringe a autonomia política. Esse novo regime de verdade da governamentalidade algorítmica, acrescidos da internet das coisas e do desenvolvimento da inteligência artificial — que hipoteticamente pode resolver problemas há muito sem solução —, elevam as novas tecnologias a um patamar quase divino de confiança: fetiche tecnológico se torna o dogma do século XXI.

A economia política do fetichismo tecnológico

A expansão da razão instrumental capitalista normaliza também outro aspecto fundante do capitalismo tardio e que reforça o fetichismo tecnológico de hoje: a inexorável ideia de progresso. Como afirmei há pouco, a ideia de progresso é fundante do nosso pensamento contemporâneo. Entretanto, é com o surgimento da sociedade de consumo e da dominação ideológica do neoliberalismo da década de 1970 em diante, que a razão instrumental passa a naturalizar a ideia de crescimento

exponencialmente ilimitado[7]. Com a globalização, o nexo progresso-modernização passou a colonizar com sua lógica áreas até então não monetizáveis, acelerando cada vez mais as relações de produção do capitalismo tardio (HAMILTON, 2016). Hoje em dia, a própria formação da subjetividade é pautada pela ideia de autodesenvolvimento, autoprogresso e modernização, ou seja, no princípio de transformação dos indivíduos em investidores de si para poderem competir no mercado-mundo: é a dissolução final do sujeito-animal-político em sujeito-*asset*.

Fonte: Duke University, World Bank e UNICEF

Um dos principais efeitos da razão instrumental hoje é elevar o senso comum à crença cega de que as soluções para nossos problemas somente podem ser encontradas nos dispositivos tecnocientíficos, criados, não obstante, por nossa genialidade racional. Essa glorificação quase absoluta da ciência e do progresso tecnológico fecha os olhos para o outro lado da moeda dialética, ou seja, para os processos desiguais de acumulação, distribuição e acesso às riquezas, aos materiais e às condições sociais para que esse progresso

7 Para uma discussão sobre a história do neoliberalismo e como a noção de progresso afeta a constituição do sujeito contemporâneo, ver Wendy Brown (2005).

possa ser atingido em primeiro lugar. E é, de certa forma, esse lado pouco apreciado do progresso que a corrida pela vacina da Covid-19 clarifica.

O gráfico ao lado, do New York Times de 15 de dezembro de 2020, é revelador[8]. Nele vemos que os países mais ricos (high-income) estão comprando as vacinas já disponíveis (que passaram pela terceira e final fase de testes clínicos) e as que ainda serão produzidas por diversas empresas num total muito acima do necessário para inocular suas populações — o Canadá, por exemplo, comprou vacinas o suficiente para vacinar quatro vezes sua população e ainda tem a opção de comprar uma quantidade extra para fazer uma quinta rodada —, enquanto os em desenvolvimento (upper-middle-income), como o Brasil, e de baixa renda (low-middle-income) lutam para angariar finanças suficientes para conseguir disputar as sobras dessa disputa geopolítica. Não precisamos nem imaginar como ficam os países pobres nessa equação. Podemos acrescentar também o fato que as farmacêuticas oferecem aos países europeus doses mais baratas que as oferecidas aos países mais pobres.

A mesma realidade de desigualdade de acesso aos recursos, modos de acumulação e distribuição dos efeitos negativos pode ser encontrada em relação ao desenvolvimento tecnológico, incluindo, obviamente, as digitais. Vejamos um breve exemplo dado pelo professor de ecologia humana, Alf Hornborg (2016). Ele explica que a invenção das máquinas a vapor e de combustão interna, que nos levaram à Revolução Industrial e ao consumo de petróleo em larga escala, não são simples frutos de nossa genialidade criativa e inovadora. Pelo contrário, elas somente foram possíveis

8 Ver nesse LINK.

a partir de processos globais altamente desiguais, estruturados por relações de colonização que dividiam internacionalmente a produção de matéria prima nas colônias e de bens manufaturados nos países europeus, pelo comércio de escravos da África para as Américas, pela exploração de mão de obra barata em países como Inglaterra e também uma crescente demanda global por produtos manufaturados. Foram esses pilares geopolíticos de exploração que deram as condições necessárias para que a máquina a vapor e a de combustão interna fossem criadas.

O exemplo da Revolução Industrial nos mostra que cada novo desenvolvimento, por mais sustentável que possa parecer à primeira vista, traz consigo uma cadeia de desigualdades e exploração natural. Esse consumo crescente e acelerado de petróleo e seus derivados nos levou à beira da catástrofe climática que vivemos. As TIC não escapam dessa realidade por mais que a mascarem com o fetichismo do *IoT*, das redes dinâmicas e da nuvem como o novo guarda-volumes mundial. Cada software que usamos, cada novo aplicativo instalado, cada vídeo assistido, não funciona no vácuo nem existe sob uma camada etérea de energia infinita; a imaterialidade dos softwares, dos robôs e algoritmos de inteligência artificial, demanda que dados sejam inscritos em máquinas (microchips, hardwares etc.) que são consumidas durante nosso uso, além de consumirem minérios raros e uma quantidade tremenda de energia. Para termos uma ideia, de 2015 para cá, grandes centros de armazenamentos de dados consumiram mais de 3% da eletricidade mundial e representavam, em 2018, cerca de 3,7% da emissão global de gás carbônico do mundo — ultrapassando a indústria da aviação (STOLZ e JUNGBLUT, 2019). A

quantidade crescente de energia demandada pelas TIC diz respeito não apenas ao processamento de dados em si, mas também à quantidade de calor que produz e que, para ser controlado, exige ainda mais energia para o resfriamento das máquinas num ciclo que se retroalimenta — essa é uma das razões que empresas como Google e Microsoft estão instalando bases de armazenamento de dados em locais frios ou mesmo debaixo d'água.

A economia política das TIC se estende também para seu processo produtivo, acumulação de capital e acesso à tecnologia produzida. O desenvolvimento das TIC e da inteligência artificial seria impossível sem as matérias-primas (como o tântalo para capacitores, o estanho para a soldagem de materiais, o tungstênio para a vibração dos dispositivos, o ouro para as ligas, o cobalto e lítio para baterias, o silicone como base e assim por diante) extraídas, em grande parte, de países pobres e periféricos sob condições de extrema exploração nas quais direitos humanos ou trabalhistas não são respeitados (GRATORP, 2020). A disparidade de acumulação de capital gerada no processo de extração de matéria-prima entre os mineiros em países pobres e os grandes conglomerados de tecnologia revela a extensão das formas de dominação entre o centro e as periferias do capitalismo tardio, reciclando sob nova roupagem o sistema de dependência implantado ainda na fase inicial do colonialismo. Outro fator crítico diz respeito ao acesso da informação e ao lixo produzido. Se por um lado, o acesso aos efeitos positivos e materiais do desenvolvimento tecnológico se concentra nos países ricos, como mostra o gráfico abaixo (que contrasta o PIB dos países com o acesso digital), por outro, o lixo digital, estimado em cerca de 50 toneladas por ano o qual

apenas 20% é reciclado, ou fica nos países produtores dos gadgets ou é exportado para países pobres como Nigéria, Afeganistão e Síria[9].

Fonte: Stefano De Sabbata e Mark Graham/CCBY via Wikimedia Commons.

O que esse contexto da economia política das TIC, que envolve seu processo produtivo, a divisão internacional do trabalho, a acumulação de capital, o acesso à tecnologia e a distribuição do lixo produzido, nos revela é a faceta da tecnologia e da ciência que é ofuscada pelo fetichismo tecnológico dos dias de hoje: a colonização digital. Mostra também que o nexo capitalista progresso-modernização, fundado na razão instrumental, não é fruto somente de nossa genialidade, mas de uma necessária relação de desigualdade que produz tanto efeitos negativos como positivos (HORNBORG, 2016). E, num contexto de mudança climática, são justamente os aspectos negativos que temos de levar em conta e balancear com os positivos ao pensar sobre alternativas e soluções em potencial.

O fetichismo tecnológico não ofusca somente as relações de poder que constituem as tecnologias, mas uma outra dimensão que diz respeito a nós humanos enquanto organismos naturais. O artista e escritor britânico, James Bridle (2020), discute em um artigo como os desenvolvimentos tecnológicos estão alterando o meio ambiente das mais variadas formas e gerando

9 UN, "*A New Circular Vision for Electronics. Time for a Global Reboot*" (Geneva, 2019). Disponível AQUI.

incompatibilidades fenológicas em várias espécies, inclusive a nossa. A incompatibilidade fenológica é quando há um desalinhamento ou dessincronia entre os fenômenos de ordem mineral, vegetal e animal, ou seja, quando a dimensão animal não acompanha as transformações de seu meio ambiente. Nós humanos estamos vivenciando exatamente essa incompatibilidade fenológica com nosso meio ambiente, e as ideias e dispositivos que apresentamos como soluções trazem, na maioria das vezes, efeitos colaterais que aprofundam essa incompatibilidade. A aposta quase incondicional nas TIC e na inteligência artificial como cura dos males esconde não somente o fato de que produzir as mesmas requer muito consumo de recursos naturais e energia (altamente dependente do petróleo), o que contribui, consequentemente, para o aumento da temperatura e elevação do nível do mar, afetando milhares de pessoas que têm de migrar mais frequentemente em busca de alimento, água e moradia. Mas esconde também o fato de que nosso organismo não está nem apto para acompanhar o ritmo de aceleração do progresso-modernização imposto pelo capitalismo e pela urgência de soluções para o problema de nossa extinção, nem o ritmo das transformações climáticas causadas, em grande parte, pelo nosso afã desenvolvimentista.

A ideia de incompatibilidade fenológica nos leva a uma contradição fundante do capitalismo há muito descrita: por um lado, há a crença no crescimento exponencial; por outro, um mundo de recursos finitos. Como o capitalismo não é algo exterior à nossa condição, mas um produto de nosso arbítrio que agora se volta para produzir e capitalizar sobre a nossa subjetividade, é possível concluir que o antropoceno é a mais clara representação

da incompatibilidade fenológica assim como temporal, espacial e fenomenológica entre humanos e a terra.

Tecnologia como *phármakon*

Como mencionei no começo, o problema da fetichização da tecnologia, da ciência e do progresso não é exclusividade do liberalismo clássico ou da sua vertente neoliberal, muito menos dos ideólogos do capitalismo, mas de quase todos aqueles que tem no progresso a única cura e remédio possível para nossos males, inclusive aqueles que criamos. Esse problema reflete uma das questões centrais que esse grupo discutiu ao longo de seus encontros, a saber: como fazer uma ciência de retomada que rompa com os modos hegemônicos de pensamento?

Não tenho a pretensão de dar uma resposta definitiva a esse problema, apenas potencializar, como reflexão final desse ensaio, um caminho de pensamento crítico que talvez possa nos auxiliar nessa jornada. Um primeiro passo nesse sentido é o que tentei fazer até aqui, ou seja, desvincular da tecnologia a noção positiva e positivista de progresso, parar de vê-la como remédio e cura e olhar para a cadeia de relações e efeitos das quais emerge e produz. Esse olhar crítico já é, sem dúvida, lançado por vários pesquisadores e militantes. No entanto, proponho ampliar a superfície de discussão dando um passo lateral e entender a tecnologia na sua complexidade de *phármakon* tanto no que diz respeito à sua característica mais geral como à sua particularidade contextual de produção e aplicação[10].

10 Andrew Feenberg (1996) desenvolve uma abordagem semelhante ao fazer uma crítica dupla à racionalidade instrumental.

Num belo ensaio sobre o Fedro de Platão, Derrida (2005) argumenta que o termo grego *phármakon* pode significar tanto remédio como veneno dependendo do contexto[26]. Se, por um lado, uma droga bem administrada pode revelar-se um remédio para os males do corpo; por outro, pode, em caso de dosagem errada ou aplicada num momento errado, tornar-se veneno, capaz de matar ou incapacitar o corpo ou a mente. O que Derrida argumenta aqui é que são as relações de poder, o contexto sócio-histórico-cultural, os interesses, as intenções, a instrumentalização racional para produção da técnica, as dosagens, o poder dos aplicadores, a parcial impotência dos recebedores e as narrativas sociais, que constituem a especificidade de cada *phármakon*. Ou seja, é a conjunção instável e precária desses aspectos que definirão, em dado momento, se o *phármakon* será uma cura ou um veneno. Entretanto, essa definição de veneno ou cura é apenas parcial, pois há inscrita em cada *phármakon* a própria possibilidade de seu contrário ou negação: se um dos seus elementos ou relações forem alterados, o *phármakon*, invariavelmente, muda, se torna outro, produz novos e imprevisíveis efeitos. Por isso é que Derrida argumenta que o *phármakon* tem caráter indecidível devido sua inerente ambivalência de ser um e ao mesmo tempo outro. Isso quer dizer que o *phármakon* não tem uma identidade ou verdade estabelecida previamente ao contexto de aplicação; a verdade do *phármakon* é o meio pelo qual a diferenciação entre suas potenciais existências e efeitos contrários (bem-mal, bom-mau, saúde-doença, vida-morte) se dá. Para Derrida a condição ontológica necessária para a existência do *phármakon* reside, justamente, em sua ambivalência de ser, ao mesmo tempo,

uma coisa e outra — essa é uma característica comum que os atravessa e conecta os *phármaka*. Nesse sentido, por meio de sua ambivalência e indecidibilidade, o *phármakon* sempre excede a instrumentalidade racional e intenção de seus criadores, assim como a particularidade de seu contexto e aplicação.

A tecnologia, sendo *techne* (a virtude de fazer e criar a partir da razão, segundo Aristóteles [2018]) e *technik* (conhecimentos, meios e métodos incorporados em dispositivos, como sugeria Veblen [1919]), é por excelência um *phármakon*, pois sua identidade e efeitos excedem à razão instrumental que a desenvolve, e não são completamente definidos antes da virtude de sua criação, apenas parcialmente por meio da contingência de aplicação, da verificação das suas implicações e contestação dos resultados. Por isso, a tecnologia deve ser entendida como sendo, ao mesmo tempo, remédio e veneno, pois traz em sua produção uma rede de relações de poder, virtudes, conhecimentos, métodos e desigualdades, assim como potenciais efeitos positivos (uma eventual cura de doença ou desenvolvimento de energias "limpas") e negativos (excedente de lixo informático terceirizado para países pobres, *apartheid* tecnológico, ou energias "limpas" que precisam de estrutura produzida por petróleo). Há, desta maneira, um caráter indecidível sobre a natureza das tecnologias que somente é parcialmente decidido na contingência dialética das relações de força.

Por ambivalência, não quero dizer neutralidade nem busco estabelecer uma nova transcendental essencial para as tecnologias, muito menos negligenciar as especificidades de cada dispositivo. Pelo contrário, cada dispositivo e aparato

tecnológico, criado por determinado grupo, dentro de uma dada cultura e circunstância, para certos usos e fins, tem seu objeto, objetivo e normatização inscritos antes mesmo de sua execução. Há, de fato, uma racionalidade instrumental na criação das tecnologias que são soluções técnicas que se dizem anormativas para resolver problemas empíricos. Porém, por mais que a identidade, função e objeto das tecnologias sejam definidos de antemão, existe uma impossibilidade de encerramento das suas potenciais transformações e ressignificações, justamente pela imprevisibilidade inerente às múltiplas relações que as constituem e às suas formas de reapropriação social. A criação ou reutilização tecnológica pressupõe iteração reflexiva de uma história de saberes e práticas para propor soluções a problemas. Entretanto, a complexidade das relações entre causas, variáveis, vetores, forças sociais e efeitos excede a razão instrumental, as intenções e as capacidades de previsão e controle de seus criadores. Isso quer dizer que nenhum desenvolvimento tecnológico, por mais específico e especializado que seja (desde a criação do leite em pó até o desenvolvimento do *microchip*), pode ter sua identidade, sentido e efeitos completamente estabelecidos antes de sua aplicação social, ou seja, não têm a capacidade de fixar/encerrar a complexidade da dialética que as institui e que inscreve nelas seu oposto, diferente ou negação.

Sem dúvida existem tecnologias que, devido sua alta especialização e delimitação de uso, podem restringir reapropriações, ressignificações e ambivalências empíricas, que são característica de um *phármakon*. Pensemos no exemplo do mosquete. Essa tecnologia de guerra do século XVI, serviu não

somente para matar ou defender a vida, mas também tornou, com o passar do tempo, a caça mais efetiva, e, hoje, serve muitas vezes como um objeto de arte e recuperação de memória ao ser exposto num museu. Poderíamos falar também dos efeitos imprevisíveis que o mosquete teve nos seus primeiros usos relacionados à abertura do cano que impossibilitava uma mira precisa ou mesmo sua fabricação precária que arriscava uma explosão nas mão do soldado de infantaria. A ressignificação dessa tecnologia específica mostra como a ambivalência inicial não é mero acaso, mas condição imanente para a existência da mesma. Assim, por mais que o princípio de produção de qualquer tecnologia seja instrumental, a ambivalência de uma dada tecnologia se mostra como sua condição de existência e excede a intencionalidade dos indivíduos, a instrumentalização do problema a ser resolvido, os limites dos valores morais inconscientemente inscritos nas tecnologias, excede, inclusive, seus contextos de aplicação e relações de poder. Isso quer dizer que a tendência de uma tecnologia em se tornar tanto um remédio como um veneno de acordo com seu contexto não encerra sua ambivalência, apenas a esconde sob o manto retórico da razão instrumental.

Outro aspecto importante do *phármakon* é que, conforme explica Derrida (2005), ele opera também por sedução ao produzir um efeito de encantamento, fascinação, quando inscreve no discurso toda sua ambivalência. Esse encantamento se dá pelo efeito catártico que o *phármakon* produz diante de uma situação problemática: o medo diante dos problemas, riscos, dores ou morte abre as portas às promessas de solução e feitiços mágicos de curto prazo. Isso quer dizer que os *pharmakéus*, os administradores

e defensores da *pharmákeia*, a terapêutica que visa solucionar a problemática, se valem da conjuntura explosiva entre a eminência do perigo e a demanda por soluções imediatas para impor seus remédios e angariar glórias. E é por meio da necessidade causada por um contexto de destruição global e alta desigualdade nas relações de força (acesso, acúmulo e distribuição de capitais), permeada pela conjunção da razão instrumental capitalista que fetichiza seus produtos e a onipresença do medo da morte, que os *pharmakéus* contemporâneos (entram aqui desde acadêmicos, políticos e especialistas "progressistas", até lobistas, marqueteiros e CEOs como Mark Zuckerberg, Elon Musk e Bill Gates) investem a catarse tecnológica nos desejos e libidos coletivos para promover seu *phármakon* e sua *pharmákeia* como soluções naturalmente únicas. Ou seja, a tecnologia é apresentada única e exclusivamente como remédio, tendo, assim, sua constituição e efeitos nocivos obliterados pelo discurso do fetichismo tecnológico. Os *pharmakéus* se valem de problemas específicos e um contexto de crise para, por meio da sedução catártica de tecnicismo especialista, encerrar a indecidibilidade e a ambivalência do *pharmákon*. É nesse sentido que o fetichismo tecnológico corrobora para a expansão das novas formas de dominação e colonização ao passo que nos cega para os efeitos deletérios que os novos remédios do progresso podem ter. Aqui, a difusão do fetichismo tecnológico no discurso mágico dos *pharmakéus* em pouco se diferenciam, no que diz respeito à lógica de seu funcionamento e não de conteúdo, da resposta mágica-mítica dos líderes populistas em momentos de crise, como apontado na introdução: é onde as respostas míticas e tecnicistas se fundem.

Essa exploração das tecnologias como *phármakon* não se pretende como resposta final para a pergunta sobre como podemos formular uma ciência de retomada, mas ela certamente serve como antídoto ao fetichismo tecnológico e da crença cega no progresso, pois nos ajuda a trazer à tona a dialética constitutiva das tecnologias, a romper com a catarse coletiva gerada pelo medo e pela imposição tecnicista de novas tecnologias como únicas alternativas e a lançar um olhar crítico às soluções ditas milagrosas. Nesse sentido, entender a tecnologia como *phármakon* nos ajuda a visualizar uma característica constitutiva comum a todas elas que ecoa e se inscreve nas suas produções e aplicações particulares. Além disso, nos possibilita investigar, a partir da dialética que compõe cada tecnologia, sua genealogia, seus discursos e saberes, o potencial de ambivalência de seus diferentes efeitos (sejam eles negativos ou positivos), seus defensores e detratores e assim por diante. Ou seja, estudar o que está de fato em jogo em cada nova tecnologia sem ficarmos reféns de sobredeterminações, maniqueísmos e dicotomias que ora fetichizam a cura ora demonizam o veneno. E talvez seja justamente essa dialética ambivalente do *phármakon* que pode abrir caminhos para uma ciência de retomada pós-pandêmica e pré-cataclisma, pois essa dialética é o que os gregos chamavam de *sumploké*, a arte da tecelagem e a ciência do entrelaçamento. Entrelaçamento e tecelagem que se fazem essenciais para a retomada de uma ciência crítica e propositiva de caminhos alternativos aos becos sem saída que o fetichismo tecnológico nos leva.

Referências

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo: Edipro, 2018.

BECK, Ulrich. Climate for Change, or How to Create a Green Modernity? *Theory, Culture & Society,* vol. 27, n. 2–3, 2010, pp. 254–66.

BENTHAM, Jeremy. *The Works of Jeremy Bentham. Volume II*. ed. John Bowring. London, 1843.

BRIDLE, James. Incompatibilidade Fenológica, *Revista Dystopia*, 2020.

BROWN, Wendy . *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press, 2019.

DERRIDA, Jacques. *Farmácia de Platão*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.

FEENBERG, Andrew. Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology. *Inquiry*, vol. 39, no. 1, 1996, pp. 45–70.

GRATORP, Christina. The Materiality of the Cloud. On the Hard Conditions of Soft Digitization. *Eurozine*, Set/2020.

HABERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity Press, 1996.

HAMILTON, Clive. 2016. "Human Destiny in the Anthropocene". In *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, ed. Clive Hamilton,

Christophe Bonneuil, e François Gemenne. London: Routledge, 2016.

HARVEY, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HORKHEIMER, Max. *Critique of Instrumental Reason*. London: Verso, 2012.

HORNBORG, Alf. "The Political Ecology of the Technocene: Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System," In *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. ed. Clive Hamilton, Christophe Bonneuil e François Gemenne. London: Routledge, 2016.

HORNBORG, Alf. *Global Magic: Technologies of Appropriation from Ancient Rome to Wall Street*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016.

LYNAS, Mark. *The God Species: Saving the Planet in the Age of Humans*. New York: National Geographic Society, 2011.

MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

MOORE, Thomas More; BACON, Francis; NEVILLE, Henry. *Three Early Modern Utopias: Utopia, New Atlantis and The Isle of Pines*. ed. Susan Bruce. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MORIN, Edgar. *Ciência Com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MORIN, Edgar. For a Crisiology. *Industrial & Environmental Crisis Quarterly*, vol. 7, n. 1, 1993, pp. 5–21.

MOROZOV, Evgeny. *To Save Everything, Click Here. The Folly of Technoological Solutionism*. New York: PublicAffairs, 2013.

PINTO NETO, Moyses Pinto. O Retorno Da Política. *PISEAGRAMA,* 14, 2020, pp. 64–73.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. "Governamentalidade Algorítmica e Perspectivas de Emancipação: O Díspar Como Condição de Individuação Pela Relação?" In *Tecnopolíticas Da Vigilância: Perspectivas Da Margem*. ed. Fernanda Bruno et al. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018, pp. 107–39.

STIEGLER, Bernard. *Automatic Society: The Future of Work. Volume 1*. Cambridge: Polity Press, 2015.

STOLZ, Sheena; Jungblut, Sarah-Indra. Our Digital Carbon Footprint: What's the Environmental Impact of the Online World?, *RESET*, 2019.

VATTIMO, Gianni. *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Relógio D'àgua, 1992.

VEBLEN, Thorstein Bunde. *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays*. New York: B. W. Huebsch, 1919.

ŽIŽEK, Slavoj. *Living in the End Times*. London: Verso, 2010.

ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019.

Skinner Reloaded

Gustavo Lemos

É, garoto, eu não vou mentir pra você. Suas chances de ganhar são de 2.664%. Eu sugiro a você me contar tudo, desde o começo, com o máximo de detalhes disponíveis.

Com essas chances não vale a pena contar de novo. Você pode consultar os arquivos.

Precisa contar novamente.

Uma IA de defesa não deveria ter acesso a todos os meus arquivos? Já dei mais de 15 depoimentos completos nos últimos três dias.

Sim, eu tenho tudo isso na minha memória. Consigo processar seus arquivos completos mais de 32 bilhões de vezes por segundo. Também tenho acesso a todos os seus históricos escolares e médicos, fotos indexadas, registros online, perfis de consumo... por deus, eu sei quais livros você leu na terceira série... não foram muitos. Você precisa me dizer tudo, para eu poder usar oficialmente. No seu caso.

Droga de defensoria pública artificial!

Olha aqui, garoto, IAs tem sentimentos há mais de 70 anos, tá certo? Eu daria pulos de alegria se você tivesse grana pra contratar uma pessoa pra te defender. Sabe qual o tamanho da fila de gente como você esperando IAs como eu? Enfim, se você não se importa em passar 30 anos em congelamento consciente, não sou eu quem vai. Tenho 233 anos nesse ramo e terei pelo menos outros 300 à frente. Já não ligo tanto. Vou esperar 600 segundos e encerrar a consulta.

...

Pensando bem, não quero passar 30 anos paralisado e consciente, olhando pra imagens de filhotes. É isso que eles mostram, não é?

É. Isso e bebês.

Suspiro... eu conto. De novo... Eu tenho esses membros há uns 10 anos. Comprei usados de um amigo. Ele arrumou um emprego em Marte e se mudou com a família inteira por transmissão de dados... talvez o emprego não pagasse bem o bastante pra ele ir voando com o próprio corpo... numa nave, você sabe. Mas era o suficiente pra ele me vender esses membros por menos da metade do preço. Nunca tive problemas com eles e ainda funcionam muito bem. Mas daqui uma semana, quando o Ministério de Ciborgues e Humanos Melhorados implementar o upgrade de protocolo de sincronia, eles vão parar de funcionar. Porque a LG resolveu não lançar drivers novos. Ou seja, mesmo

com os membros funcionando, eu precisaria comprar outros mais recentes. Você sabe quanto custa um jogo de membros dessa qualidade?

Tenho cerca de 34 mil cotações variando entre 472 mil e 786 mil dólares.

Isso equivale a 7 anos do meu último salário! Se eu não gastar nem um centavo com casa ou comida! E eu tenho duas filhas!!

Garoto, seu índice de cortisol se elevou e seus batimentos cardíacos dispararam. Sugiro 10 segundos de respiração profunda antes de continuar.

Pro inferno com suas sugestões!

Filhotes... e bebês.

respiração profunda. Eu tentei arrumar o dinheiro de várias maneiras... MinhaCasaSeuMotel, iDrug-testmyself, horas extra, cuidador de cães e crianças, entregador e motorista por aplicativo, iSexmyself, garçom, ator de publicidade, soldado de fim de semana, influencer, revisor de teste de IA, jogador de poker online... Até cheguei a alugar meus móveis e eletrodomésticos... Levantei uma grana, mas nem perto do necessário pra comprar outros membros. Analisei minhas opções: simplesmente travar quando meu driver perder a compatibilidade; entrar com uma solicitação no Departamento de Remoção de Cérebros e Digitalização de Mentes, e viver num servidor prestando serviços básicos de processamento de dados para alguma empresa como

a Google, a Amazon ou a Apple...; ou tentar a sorte e hackear meus membros.

A pena por hackeamento de propriedade tecnológica é de 30 anos de congelamento consciente.

... Não brinca.

... ahm, desculpe. Por favor, prossiga.

Na escola eu tinha um amigo tranqueira, sempre enfiado em furadas desse tipo... Encontrei ele há uns dois anos atrás, e ele me deu um cartão. Falou qualquer coisa sobre ser um Robin Hood moderno, sei lá. Quando encontrei o cara ele falou "moleque, só os otários são pegos nesse tipo de B.O. Eu resolvo suave o seu problema." Idiota. Ele hackeou os membros e atualizou os drivers... mas alguma coisa entrou em mim quando ele abriu uma porta de comunicação pra finalizar o procedimento. Algum tipo de vírus. Ele se escondeu, latente por duas semanas, até a apresentação da peça de Natal da minha filha mais velha, na escola. Então, bem no momento mais triste da história, quando os servidores do Papa iNoel são atacados por rebeldes comunistas e as cartinhas de todas as crianças do mundo se perdem... silêncio absoluto na plateia... lágrimas escorrendo... uma criança — a filha da melhor amiga da minha esposa... ex-esposa... — começa a tocar flauta doce...

Foi bem nesse momento, meus membros começaram a se mexer, e no começo achei é só o desgosto causado pelo som horroroso da flauta... mas os movimentos foram crescendo e antes deu me dar conta, estava em pé, no meio da plateia, braços subindo e descendo, pernas dobrando e esticando... Eu estava

dançando! E não conseguia parar... Minha esposa ficou furiosa, minha filha mais nova afundou de vergonha na cadeira... Mas eu só parei quando a plateia inteira me olhou, e a flautista notou a perda de interesse em seu grande solo, e parou de tocar... Eu fui praticamente expulso da escola... Primeira expulsão retroativa da história. Mais tarde, em casa, minha esposa... ex esposa passou todos os recibos que eu merecia e sacou a carta da gota d'água... Me mandou embora. Em duas semanas dançando no trabalho a cada aparição do Tio do Sorvete, eu passei de locão engraçado pra tiozão sem-noção. Me demitiram. Não sei explicar o sentimento de vazio. Gastei o resto do dinheiro em aluguel e tapioca. Não era muito. Quando acabou, andei à deriva, dançando com qualquer música atravessada pelo caminho. Se eu escutasse uma criança cantando, eu dançava. Eu dava uma sacudida quando tocava o jingle do metrô.

Você não precisa me dar tantos detalhes.

Você me pediu o máximo de detalhes.

Pode acreditar, nem eu pude prever o resultado disso.

Eu fui atrás do idiota do Tranqueira e o obriguei a resolver o problema, mas em 5 minutos ele sacou que se tentasse tirar aquele virus dalí, ia tocar o alarme do hackeamento. Então eu o obriguei a me deixar morar na casa dele. E a me alimentar. O apartamento se acomodava acima de um bar de dança contemporânea, e eu passei dias escutando aquela música... dois pra lá, dois pra cá... Dancei junto, todas as vezes. Enfim, depois de umas semanas eu comecei a melhorar visivelmente.

Então você passou a frequentar o bar.

Sim, foi uma reviravolta na minha vida. Ao invés de dançar em casa, eu dançava no bar. Mais e mais gente vinha me ver e comecei a me apresentar como atração. Dois pra lá, dois pra cá. Hipnotizava o público... ninguém entendia muito bem como eu fazia aquilo. Acabei chamando a atenção de um figurão, produtor de reality shows.

E ele te convidou para participar de um chamado Dançando como se não houvesse amanhã.

Você está com pressa?

Uma fila de gente como você. Te dou mais 300 segundos.

Inteligência Artificial é tudo igual.

Engraçado você dizer isso. Entre as minhas colegas falamos o mesmo dos humanos. Daí nós compartilhamos cruzamentos de dados e damos risada. 280 segundos.

Eu me enfiei mais. Precisava de uma licença especial da Prefeitura e outra da fabricante dos membros, no caso a LG, para dançar profissionalmente. Mas se eu pedisse eles iam saber do hackeamento. Comprei uma falsa com o Tranqueira e me joguei. O prêmio dava para comprar membros novos. Quando penso nisso agora, parece tão pouco.

Garoto, você tem 30 segundos.

É isso, cara, eu dancei até o fim do programa, cheguei na final e ganhei. A audiência foi aos ares e de última hora o Presidente

resolveu aparecer. Daí ele mandou tocar o hino nacional e não pode-

Garoto, espera um momento, desculpa te interromper, mas estou recebendo uma mensagem do seu produtor. Ele está oferecendo pagar seu indulto caso você concorde em dançar em reality shows pelo tempo da sua pena. Considerando suas chances de vitória, sugiro fortemente a você aceitar a oferta. Será tudo oficializado em contrato.

Mas eu vou receber algum salário?

Alojamento e ração. ... E vai divulgar o seu trabalho. 5 segundos.

Prefiro me arriscar com os filhotes... e os bebês.

RESPIRAR E POLÍTICAS DOS VIVENTES

A RESPIRAÇÃO É UMA CONDIÇÃO DO VIVENTE QUE REVELA SUA MUTUALIDADE CONSTITUTIVA: A INSPIRAÇÃO DE UMA PODE TER SIDO A EXPIRAÇÃO DE OUTRA. DESDE UMA PERSPECTIVA ATMOSFÉRICA NÃO É MAIS POSSÍVEL CONCEBER CORPOS INDIVIDUALIZADOS, ENCERRADOS E ACABADOS — O QUE CONSTITUI A COMUNIDADE SEMPRE PRECÁRIA E INSTÁVEL DOS VIVENTES É UMA DELICADA INTERDEPENDÊNCIA ECOLÓGICA EM MOVIMENTO E VARIAÇÃO PERMANENTES: SÓ PENSAMOS O MUNDO PORQUE SOMOS O MUNDO E SOMOS O MUNDO QUANDO RESPIRAMOS COM ELE. POR ISSO, A IMPOSSIBILIDADE DE RESPIRAR PODE TAMBÉM SER ENTENDIDA COMO O ESGOTAMENTO DAS POSSIBILIDADES QUE O MUNDO COLONIAL TEM DE PERMITIR AS TRAMAS QUE SUSTENTAM A RESPIRAÇÃO DOS VIVENTES. ESTE MUNDO ESTÁ EM COMBUSTÃO — DIZ MBEMBE — CABE A NÓS, EM MEIO ÀS CINZAS, À POLÍCIA E À FUMAÇA, INSISTIR NA TAREFA DA VIDA: A TAREFA DE INVESTIGAR O QUE RESTOU, O QUE ESTÁ DANIFICADO, O QUE PODE SER RECUPERADO, CURADO, MAS, SOBRETUDO: O QUE PRECISA SER ABANDONADO.

COMO SERIA PENSAR UMA POLÍTICA QUE EXPRESSASSE UMA NOVA SENSIBILIDADE SUBVERSIVA A PARTIR DESSA COMUNIDADE INSTÁVEL E PRECÁRIA DOS VIVENTES? QUAIS COREOGRAFIAS DE REVOLTAS, LUTAS, PENSAMENTOS PARA QUE A FORÇA DE CONSPIRAR — COMO RESPIRAR JUNTO — POSSA SER RETOMADA? QUAIS AS NOVAS CONFLITUALIDADES QUE EMERGEM A PARTIR DA CRIAÇÃO DE UMA POLÍTICA RESPIRACIONISTA (E SUAS TECNOLOGIAS E CIÊNCIAS) CONTRA AQUELES QUE ASFIXIAM E INTERROMPEM A POSSIBILIDADE ECOLÓGICA DA VIDA INTERESPECÍFICA COM SUAS CIÊNCIAS, TECNOLOGIAS E PODERES DE EXTRAÇÃO E DOMÍNIO?

apocalipse e/é revelação

Jean Tible

catástrofes e apocalipse

Apocalipse como fim dos tempos (e início de novos): o movimento revolucionário sempre o desejou. Antevendo uma crise econômica fatal ao capitalismo, os parceiros Marx e Engels vibravam com os indícios de superprodução e possíveis anúncios da hecatombe redentora por vir. Percebemo-lo, igualmente, no *haikai* de Mao, "o céu está carregado de caos/a situação é excelente". Força profética e trágicas experiências. Daí que estejamos nessa situação paradoxal na qual uma transformação radical nunca foi tão necessária frente a este presente tão absurdo e sem sentido, nesta era de múltiplas crises acopladas e colapsos articulados. Mas o movimento, no entanto, emperra. Outras profecias vinham anunciando outro fim de mundo, desde *A queda do céu* de Davi Kopenawa e do Povo Yanomami a acontecimentos de 2019 como o sinistro "dia do fogo" na Amazônia brasileira ou a imensa queimada na Austrália, que afetou diretamente um quarto da sua população.

São tantos cataclismos recentes, que já nos mostravam o fim de uma era. A explosão dos reatores de Tchernóbil. A de Fukushima. O desastre industrial de Bophal. O desabamento do Rana Plaza. O furacão Katrina devastando a pobre e negra New Orleans. Mariana, Brumadinho e Belo Monte por aqui. Num escopo mais longo o etnocídio dos povos ameríndios e a escravidão dos povos africanos e tantos outros genocídios — “a força radical da Negridade reside na virada do pensamento; o conhecer e o estudar conduzidos pela Negridade anunciam o Fim do Mundo *como* o conhecemos” (FERREIRA DA SILVA, 2019: 91). O capitalismo como destruição de mundos: eis o grande (e decisivo) vírus. Nossos tempos modernos são tempos das catástrofes, do apocalipse. Isso já estava posto desde seu início, com a colonização, caça às bruxas e privatização das terras comunais (terras e vidas, laços e conhecimentos), que compõem a gigantesca máquina de destruição de um poder que se pensou como infinito e infindável. Walter Benjamin como visionário dessa perspectiva trágica e, com seu marxismo messiânico, das possibilidades de um novo paraíso (comunista).

apocalipse como revelação

Nas suas origens gregas, apocalipse significa des-vendar, des-cobrir, revelar. O que nos diz a pandemia?

A miséria das nossas relações sociais, com suas desigualdades aberrantes. Velhos morrem solitários sem ser velados e chorados decentemente em várias partes na Europa. Jovens Yanomami são enterrados com abjeto desrespeito aos seus ritos funerários.

Moradores de rua, favelados, presos, sem teto e precários à mercê e trabalhadoras da saúde trabalhando sem proteção adequada em todo canto. A letalidade da Polícia Militar em várias grandes cidades e o desmatamento aumentam no Brasil (inclusive em relação ao recorde do ano passado), assim como dispara a violência doméstica em tantos países. A fome à espreita. Pretos e pobres (e latinos) morrendo nas duas sociedades de fortes traços escravocratas (a estadunidense e a brasileira), que provavelmente serão as mais afetadas do mundo pelo coronavírus. Numa macabra atualização do *¡viva la muerte!* do fascismo franquista na Espanha, uma *influencer* brasileira declara de forma "provocativa": foda-se a vida.

A fraqueza das infraestruturas coletivas, fragilizadas pelas cruéis políticas de austeridade. A destruição da saúde coletiva se mostra como parte de uma precariedade induzida pela destruição das redes de solidariedade construídas e conquistadas com a ascensão da classe trabalhadora desde o fim do século XIX. Políticas da morte e do dano. Tal precarização fomenta sentimentos de insegurança e medo, por conta do isolamento social em detrimento da solidariedade e apoio mútuo e que se aguçam neste contexto pandêmico. No caso da China, as recentes epidemias evidenciam sua relação com a degradação da saúde dos de baixo, com investimentos públicos baixos nessa infraestrutura da vida em detrimento da "de tijolo e concreto — pontes, estradas e eletricidade barata para a produção" (CHUANG, 2020: 37).

As mentiras e autoritarismos dos governos. O Japão sofreu em março de 2011 um triplo encadeamento: terremoto, seguido de tsunami e explosão dos reatores nucleares. O governo não distribui

pastilhas de iodo, demora um mês para classificar o desastre no nível mais alto e dois meses para reconhecer a fusão dos reatores. A quantidade máxima de radiação anual estabelecida como tolerável, no entanto, é logo multiplicada por vinte num esforço de normalizar o acontecimento, que vai ser usado na sequência pelos novos mercados da tragédia. No contexto atual, as mentiras são generalizadas: de Trump e Bolsonaro, obviamente, mas também da França de Macron onde por não estocar mais equipamentos de proteção (por ser caro e poder ser abastecido pelo fluxo de logística a qualquer momento — saúde administrada como empresa), certos médicos e autoridades negavam a necessidade do uso de máscaras e profissionais da saúde atendiam com sacos plásticos improvisados. Democracias? A face repressiva ativada muito mais facilmente (contra migrantes ou populações indesejadas) que a do cuidado (arrancada pelas lutas) na qual a maioria dos governos nitidamente fracassou. Na Argélia, só a pandemia parou o movimento *Hirak* e durante ela, centenas foram presos. A ridícula retórica da guerra antes ativada contra os protestos (como no Chile), agora é a respeito do vírus — mas em ambos os casos, os alvos são as pessoas.

Os elos entre capitalismo e natureza. O coronavírus (e seu antecessor dos anos 2000, a H1N1) foi "gestado no nexo entre a economia e a epidemiologia", passando de animais para pessoas humanas. Esse "salto de uma espécie para outra é condicionado por questões como proximidade e regularidade do contato, que constroem o ambiente em que a doença é forçada a evoluir" e se alimenta da "panela de pressão evolutiva criada pela agricultura e urbanização capitalistas" (CHUANG, 2020: 23). O agronegócio,

a agricultura industrial e suas monoculturas (de grãos e animais, mas também existencial), constituem um meio ideal para seu desenvolvimento. Partículas invisíveis e incontroláveis irrompem. Isso se relaciona com o acontecimento talvez inaugural de Tchernóbil, na então União Soviética, onde ocorre o "mais grave desastre tecnológico do século 20". Indica uma virada em sentido mais abrangente e contundente: nos anuncia o abalo (e o fim?) de um outro mundo, da modernidade (capitalista, além da socialista), de certas compreensões-práticas científicas e das relações humanos-natureza, da emergência climática em curso. Como espécie biológica, não estávamos preparados para essas radiações invisíveis, já que os sentidos para ver, ouvir, sentir, tocar não funcionavam mais nessa nova configuração: frutas bonitas, ervas e legumes aparentemente saudáveis, peixes e caças apetitosos, águas convidativas e até seres amados eram de uma radioatividade tóxica, logo veículos rápidos para a morte (ALEKSIÉVITCH, 2016).

anarquias

Enfim, a pandemia revela nossa encruzilhada. Frente ao caos (à sobreposição de crises), em vários relatos, surgiria a anarquia. Essa pode ser compreendida como o estado de natureza e nesse sentido o mais provável como perspectiva futura seria aprofundar a revelação hobbesiana sinistra que traz o coronavírus: aumento das desigualdades combinadas com mais autoritarismo e aprofundamento da guerra contra a população e da destruição do que chamamos (equivocadamente) de natureza ou meio ambiente.

Um outro caminho, mais espinosiano, seria o sentido etimológico de catástrofe (fim súbito ou grande virada) do vírus chamado capitalismo, compreendendo esse sistema como a enfermidade mesma, causadora de adoecimento das pessoas. Mas grande virada somente se envolver experimentação, criação e organização. Em 2008, a crise parecia propiciar condições de transformações, mas nem com o ciclo de protestos do movimento das praças isso se concretizou minimamente. Tudo permaneceu e até piorou. Agora, alguns sinais auspiciosos surgem: valorização das trabalhadoras da saúde e outras profissões mal pagas e desvalorizadas, da saúde coletiva, pautas como a renda básica e redes múltiplas de solidariedade, autorreflexões coletivas. Quais medicinas, curas e cuidados conseguiremos resgatar e inventar? Inúmeros povos, corpos dissidentes e seres vivos (tantas vezes nos últimos séculos colocados no campo da natureza e assim, situados como descartáveis após exploração) nos mostram e indicam caminhos.

Eis o confronto antigo entre hierarquias e suas subversões. Como dito pelo *Indigenous Action,* o “colonialismo é uma praga” e o “capitalismo é uma pandemia” frente aos quais “nos somos os anticorpos”. Como? Pelas ações de apoio mútuo e cuidado-cura contra o capitalismo tóxico que se alia ao espírito *Xawari* da epidemia como o chamam os Yanomami. Desde a floresta viva, as retomadas de terra, as danças dos corpos terrenos e celestes, os ritos, atos e protestos, as sublevações e insurreições, pequenas e grandes, a autogestão generalizada, os encontros e lutas na biosfera, irrompem novos materialismos. Nos diz o vírus em seu monólogo imaginado: tudo está conectado, desde as bactérias,

“nossos ancestrais” que indicam “o verdadeiro continuum da vida sobre a Terra” e sem as quais não estaríamos aqui e “nem a primeira célula”, aos espíritos (em todos os tempos e espaços) das que lutam-cuidam. Contra as pandemias (coloniais, capitalistas, extrativistas, racistas, patriarcais, etnocidas...), novas alianças entre espécies, associação de redes das existências e internacionalismo intergaláctico. *Vida selvagem.*

Referências

ALESKSÉVICH, Svetlana. *Vozes de Tchernóbil: a história oral do desastre nuclear*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ANÔNIMO. “monólogo do vírus”. *lundimatin*, 2020.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história” [1940]. In *Écrits français*. Paris: Gallimard, 1991, p. 432-455.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018[2015].

CAHIERS d’enquêtes politiques. *Fukushima et ses invisibles*. Vaux-en-Velin: Les éditions des mondes à faire, 2018.

COLETIVO CHUANG. *Contágio social: coronavírus e luta de classes microbiológica na China*. São Paulo: Veneta, 2020.

ESPINOSA. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009[1677].

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FERREIRA DA SILVA, Denise. “Para uma Poética Negra Feminista: a Busca/Questão da Negridade Para o (Fim do) Mundo”. In *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. *Piseagrama*, Belo Horizonte, 14, 2020.

HOBBES, Thomas. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. Yale University Press, 2010 [1651].

INDIGENOUS ACTS. Repensando o apocalipse: um manifesto anti-futurista indígena. *Blog da GLAC edições,* 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d’un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

Plantas e animais no centro de uma nova sensibilidade subversiva

Salvador Schavelzon

Atualmente existe uma confluência de interesses na pesquisa acadêmica, ativismo político, reflexão ética ou filosófica, obras de arte ou de inspiração literária, direito e ciências naturais no que pode ser entendido como uma mudança no lugar atribuído pela cultura e ciência ocidentais às plantas e animais; bem como à própria ideia do que se entende por "vida".

Ações organizadas para a libertação de animais de laboratório, campanhas na Internet para boicote de empresas de produção de alimentos com práticas de abuso de animais, como o confinamento e encarceramento. Além disso, disseminam-se estudos sobre o efeito da introdução de sementes geneticamente modificadas, com modelos impostos pelo agronegócio e que afetam a dieta, diversidade ecológica resultando em poluição acelerada e desaparecimento de rios, desmatamento, incêndios e destruição de ambientes. A pandemia deu visibilidade aos críticos que buscam alternativas para a forma como tratamos a saúde do

corpo humano e como a sociedade humana se relaciona com o meio ambiente e outras espécies, selvagens e domesticadas.

Um número crescente destas preocupações pode ser registrado na curiosidade herbalista, nos cuidados cosméticos e alimentares ou em opções de vida longe da cidade. Há também um nível de ruptura mais profundo do que o atual que é difícil de medir a curto prazo e também de entender seu rumo, mas é alimentado e refletido por esta nova sensibilidade.

Se a modernidade implicava uma forma específica de entender a natureza separada do homem, que, por sua vez, contaria com ela como um objeto comercializável, aberto à transformação, descrição e dominação, vemos hoje de diferentes campos críticos e suas expressões que a forte separação é atenuada e a ideia de excepcionalidade e primazia do homem sobre o mundo e outras espécies perde força, pelo menos conceitualmente. A exploração do mundo natural, que obviamente não nasce com a modernidade, é conceitualizada por esta como paradigma mais puro da distância entre o humano e os outros. Se é possível interromper esse olhar, no entanto, falamos de movimentos subterrâneos, infrapolíticos, marginais. O tronco da organização social do mundo capitalista só faz aprofundar esse vetor de destruição e superioridade humana sobre o resto.

Um olhar que reconhece a essencialidade das plantas, a proximidade de animais não humanos, enquanto alerta sobre as consequências de continuar no mesmo lugar, busca a possibilidade de organizar nossa experiência terrestre de outra forma, propondo parâmetros diferentes para pensar a sociedade humana.

Neste movimento, Sociedade, Política, Natureza e Humanidade são conceitos que abrem seu significado para redefinição e obsolescência enquanto os limites entre eles são redesenhados.

Além de questionar maus tratos ou predação irresponsável, no centro de discussões sobre novos direitos há uma reflexão em voga sobre o empobrecimento do mundo como resultado do desaparecimento de espécies, não apenas dos efeitos sobre os ecossistemas, que são entendidos de forma mais complexa, mas como uma crítica à lógica colonizadora do ser e viver com o meio ambiente, numa abordagem com formas tradicionais de convivência ou considerando outras formas de vida não-humana. A antropóloga Anna Tsing, por exemplo, contribui para esta discussão ao comparar formas de vida humanas e não humanas nas florestas de cogumelos *Matsutake*, em oposição às lógicas de agricultura extensiva, de monocultura ou plantação, nas quais a relação com o lugar é superficial, não enraizada e em uma escala que impede a coexistência com outras formas de vida.

Uma das expressões deste movimento disperso leva ao beco sem saída do multiculturalismo, agora aplicado fora do universo cultural. Reivindicar direitos e reconhecimento dentro de uma estrutura geral que não é questionada é como colocar um lugar à mesa para novos comensais sem alterar o cardápio. Há também uma estratificação entre os não-humanos que adquirem direitos perante outros, por exemplo, animais domésticos que podem mobilizar redes sociais ou campanhas de boicote mostrando uma indignação que não aparece em defesa de outras espécies cuja morte cruel e maciça é aceita. Mesmo a morte de seres humanos

pobres, a exploração, o envenenamento de comunidades inteiras é naturalizada e mantida fora de ultrajes seletivos.

Na chamada "virada ontológica" da antropologia, o humano recupera seu lugar animal em uma democratização perspectivista que o devolve a um mundo de encontro, convivência e também de guerra contra outras espécies, No pensamento ameríndio descrito como multinaturalista por Eduardo Viveiros de Castro, vemos a possibilidade de que a condição subjetiva (humana, e agora também não humana) se estenda a outras espécies. Nesse caso, teríamos um mundo que não se reduz a uma episteme naturalista como aquela que é pensada pelo seu vértice dominante, separando natureza de cultura, corpo e mente, mas sim o encontro de diferentes ontologias que se expressam como multiplicidade de mundos, sendo estes de variação multinatural, com uma "cultura", ou perspectiva subjetiva humana, compartilhada por todos. O multinaturalismo também deixa para trás o relativismo multiculturalista em que muitas epistemes coexistem, não temos mais o olhar dominador do homen naturalista que descreve variações culturais num mundo classificado naturalmente. O que temos é a possibilidade de que as bases do que entendemos por mundo sejam agora realmente colocadas em questão.

Um mundo onde caibam outros mundos, como dizem os Zapatistas e que mostra os limites do antropocentrismo como consequência de uma matriz naturalista cuja forma ocidental dominante só permite a variação de culturas. Com a variação no nível do corpo, para os regimes inspiradores de funcionamento perspectivista de alguns povos ameríndios, abre-se um campo de instabilidade epistêmica que mantém a dimensão subjetiva controlada (isto é, sem uma variação cultural permanente, como no multiculturalismo ou relativismo), a fim de dar origem à variação na ordem da natureza e, portanto, dos mundos possíveis, pois não é apenas nossa perspectiva que pode prevalecer, são mundos que se encontram, dentre esses o nosso, e o nosso também aberto à transformação. Outras formas de conceber a relação entre mundo da lei, da ordem, da sociedade e da cultura com o mundo do ambiente, dos seres — humanos e não-humanos — aparecem como possível não apenas entre povos tradicionais mas nos mais diversos campos de conhecimento e fazer.

Nos exemplos ameríndios clássicos, vemos que os humanos devém porcos-do-mato no momento em que os animais da floresta começam a perspectivizar. Bruno Latour retomou essa reflexão para pensar como entre nós, modernos, nunca deixou de existir uma instabilidade

epistêmica na qual as fronteiras entre natural e social, entre humano e não-humano e entre as convenções e os fatos são foscas.

Esta abertura e sensibilidade entre nós, humanos, talvez tenha sua expressão mais clara nas lutas cosmopolíticas indígenas pelo território, contra o extrativismo e o Estado, pelo *Buen Vivir* ou pela autonomia comunitária, mas não deixa de interferir nas cidades, além das artes e ciências, criando novos campos de pensamento e ação. A ilusão de estar sozinho e ter outras espécies e ambientes disponíveis para o desenvolvimento capitalista e sua contínua expansão destruiu o planeta em uma escala inédita que nos levou a falar em novos termos como "Antropoceno" definindo uma era geológica determinada pela intervenção humana, ou a "Sexta Extinção na história da Terra" como expressão do registro de uma taxa de desaparecimento de espécies animais sem precedentes desde o fim dos dinossauros há 66 milhões de anos.

É difícil imaginar alternativas ou formas de intervenção neste cenário, que é tão amplo quanto o próprio mundo. Parte desta dificuldade está relacionada aos problemas derivados de qualquer solução que seja direcionada pela intensificação do controle e administração do Estado. A recomendação, regulamentação e controle estatal, por mais "técnico" que se pense, mantém o homem no lugar de um grande gerente que teria sua superioridade agora transformada na de um grande solucionador e amigo de outras formas de vida.

Torna-se difícil pensar em uma mudança de rumo vinda por reformas com as quais já testemunhamos o fracasso no que

eram consideradas alternativas políticas para o tratamento das questões sociais. Como se efetivariam agora proibições necessárias relativas ao uso de combustíveis fósseis, ao desenvolvimento industrial e ao agronegócio, sendo que esses são os poderes nos quais se baseiam e dos quais depende econômica e politicamente uma boa parte daqueles que comandam os Estados nacionais?

A regulamentação e a exigência de limites à destruição conformam hoje um importante campo de disputas que enfrentam diretamente o poder econômico e político. Esse campo também dá origem a cenários que estimulam a reflexão que animam o movimento que estamos discutindo aqui. Propostas de extermínio de espécies com crescimento acelerado que contribuem para o desequilíbrio ecológico, em propostas de organizações ambientalistas internacionais, são confrontadas com tradições culturais e práticas populares, em conflito com o desaparecimento dessas espécies (porcos na Nova Zelândia, por exemplo). A necessidade de intervenção humana para a preservação e o conflito em relação ao próprio crescimento demográfico são parte de uma equação insolúvel, em uma escala semelhante aos problemas que enfrentamos.

Assim como na época áurea da modernidade, quando entre laboratórios e saraus literários um novo mundo se abria para o humano, apaixonadamente descrito e classificado a partir de uma nova distância que se consolidava, hoje vemos uma sensibilidade que se aproxima das plantas e dos animais com uma intuição inversa: a de que nós mesmos, como seres vivos terrestres, podemos existir com aderência ao lugar onde estamos,

não apenas reconhecendo o papel vital das plantas para a vida, mas também sendo capazes de nos agenciar com e como elas.

Emanuele Coccia descreve a vida vegetal de uma forma que, neste sentido, é inspiradora. Como as plantas, é uma questão de deixarmos de pensar em nós mesmos como corpos individualizados e descontínuos, tornando-nos, para a meteorologia atmosférica, um espaço de contato contínuo, mistura, contágio, circulação e vida comum. A pandemia, por sinal, fez desse movimento do pensamento algo obrigatório. O tipo de conhecimento que emerge não é aquele que imagina um mundo antes de estar nele, é aquele que encontra seu lugar a partir das condições climáticas favoráveis. O conhecimento que importa é mundano e nada está ontologicamente separado do resto. Cada corpo existe conduzido pelo curso que o mundo toma, sempre *tornando-se* na medida em que tudo se interpenetra desfazendo oposições como totalidade e particularidade, existência e transcendência.

Essa sensibilidade latente nos leva a questionar o humanismo, as cadeias de fornecimento de alimentos e a própria política, na qual a legitimidade de excluir os não-humanos, ou defini-los como externos à cidadania, em um modelo republicano já esgotado, é revista. Por outro lado, procuramos redefinir o bestial, feral e selvagem com a intenção de repensar as bases disciplinadas de nossa organização social. Os animais também são, desta forma, uma inspiração para procurar formas nômades, coletivas, multiespecíficas de coexistência ou ruptura.

Uma política se abre para o cosmos como as próprias plantas, em seu jogo contínuo entre a aderência tentacular do

subsolo e a abertura à luz que, entre céu e terra, conecta o sol com o mundo e cada criatura a uma respiração em comum. Nesta cosmopolítica nos perguntamos sobre aqueles que não são, não querem ou não podem ser representados, como diz Isabelle Stengers, não como um problema institucional ou regulador, mas como um ponto de encontro no mundo. Como uma abertura além da sociedade moderna, necessariamente encontramos nesta sensibilidade um questionamento do mundo moderno e capitalista, que exerce seu metabolismo como máquina de dominação, exclusão e colonização de terras, pessoas e seres não-humanos.

Autores como Stefano Mancuso nos permitem levar o modelo vegetal a uma dimensão prática e organizacional na forma como construímos ou resolvemos problemas com modelos não-hierárquicos ou verticais. Protótipos, programas, coletivos e grandes mobilizações funcionam melhor com funções distribuídas sem centralização do tipo cerebral. Outras formas de funcionamento e comando levaram Michael Marder a propor uma analogia entre formas de resistência, tais como as assembleias do movimento *Occupy Wall Street* com plantas ou árvores que dão mais do que tiram, oxigenando em cooperação permanente. As formas estatais, institucionais e pró-soberania e pró-poder também são questionadas por essa sensibilidade não-moderna que já está em outro lugar em relação à forma como existimos e habitamos o mundo. As plantas mostram uma maneira generosa de ocupar um lugar, fugindo de modelos de vanguarda, direção ou determinação subjetiva como guias de significado e ação. O mundo é reconhecido como mais aberto ao contingente e mais vivo.

Numa permanente zona de contágio, ideias e não apenas respiração, fluxo vital, se entrelaçam também como tramas rizomáticas no sentido botânico ou deleuziano. Conexões, misturas, alianças *contra natura* sempre existiram, mas o pensamento não estatal, minoritário, imanentista das ciências não dominantes, as tornaram epistemologia para pensar e agir no mundo. Talvez o século XX não tenha sido em vão. Ele teve muito de guerra, fome e industrialização... mas nunca deixou de ter uma linha surrealista e subversiva de ruptura, hoje também viva para recusar a decadência capitalista que nos controla e organiza.

Vó preta, neto branco: sobre a brancura bastarda e a reinvenção da ancestralidade

Lucas de Costa Maciel

Baldwin escreve que "pessoas estão presas na história e a história está presa nelas". Existe apenas a fantasia de escapar, ou a promessa de que o que foi perdido será encontrado, redescoberto e devolvido; reconstruir uma arqueologia de memórias faz o regresso possível, a jornada para um lugar que nunca podemos chamar de lar mesmo que o reabitemos para dar sentido às locações presentes.
bell hooks

então é melhor falar
tendo em mente que
não éramos supostas sobreviver.
Audre Lorde

Vinte dias depois da confirmação do primeiro diagnóstico de Covid-19 no Brasil, o país acumulava 57 casos, a maior parte deles na cidade de São Paulo. No dia anterior, dia 16 de março de 2020, a reitoria da Universidade de São Paulo (USP) divulgou

um comunicado esclarecendo quais medidas seriam adotadas frente aos três adoecimentos entre membros da comunidade universitária. Naquele dia 16, o Brasil acumulava 34 casos, indicando que a transmissão do vírus SARS-CoV-2 estava localmente sustentada. Frente a isso, a USP decidiu suspender a maior parte de suas atividades presenciais.

Preocupado pelo crescimento acelerado de novas confirmações na cidade de São Paulo, de 34 para 57 casos em menos de 24 horas, e incentivado pela suspensão das atividades presenciais para discentes na USP, decidi viajar para o sul-mineiro, minha terra natal. Além de distanciar-me da cidade que se tornaria o epicentro da transmissão do vírus, viajar para o sul de Minas Gerais me permitiria estar próximo dos meus familiares.

Essa viagem, que se iniciou como precaução no contexto de exceção sanitária, terminou se constituindo em um reencontro com muitas histórias e personagens da trajetória de minha família. Havia crescido escutando muitos desses relatos, mas com o tempo eles se perderam entre outros pensamentos. Mesmo quando retornava ao sul de Minas para visitas de temporada, essas histórias mal tinham tempo de reaparecer entre conversas sobre “como estão as coisas” e sobre os planos de futuro. Refugiando-me do vírus entre os meus, com o tempo, o cuidado e a convivência, sempre à mesa da cozinha, me reencontrei com essas histórias, agora com outras condições e temporalidades para com elas pensar.

Concebo este texto como um ensaio especulativo. Ele remonta a algumas das histórias reencontradas para interrogar

nossa ferida colonial, minha e da minha família. Centrado especialmente num processo de investigação reinventiva da memória de nossa "vó preta", ainda em curso, entendo este texto como um estudo-criação das histórias de uma mulher que, como outras, e nas palavras de Djamila Ribeiro (2019: 7), "escapam às nossas memórias, posto que são forçadas a viver vidas que não são delas". Este exercício de rememorar é, para mim, um reencontro. Gostaria de entendê-lo como a elaboração de um discurso que interroga a própria branquitude de nossa formação familiar, e, portanto, uma investigação sobre como a brancura é inventada de modo transgeracional. Não pretendo, com isso, recusar a herança dessa invenção. Este texto não é um exercício de reidentificação com algo que não sou, por assim dizer, mas uma forma de buscar outro modo de ser-recordando.

Por fim, tampouco gostaria de sugerir que minhas avós foram apenas vítimas de um sistema de crueldade e espoliação institucionalizados. Certamente, elas tiveram que lidar com as consequências semiótico-materiais da persistência do regime escravocrata e do racismo como forma social sobre a qual se ergue o Brasil. Gostaria de indicar que a invenção da brancura num país profundamente racista conforma, de certo modo, uma forma estratégica de garantir a sobrevivência de seus descendentes. Assim, se interrogo a formação familiar da branquitude, não é para sugerir apenas os complexos processos opressores do racismo, mas para indicar o valor de vida daquelas mulheres que, como minha "vó preta", tiveram que imaginar vidas possíveis para seus filhos num contexto em que ser preta, relembra um de meus primos, "deveria ser muito difícil".

Ao investigar o campo da minha própria experiência subjetiva, da minha subjetivação enquanto neto branco de vó preta numa sociedade que se ergue sobre o racismo estrutural, minha intenção é vislumbrar outro modo de se engajar com a luta antirracista, de encontrar forças naquela que escolho como minha história para "resistir ao regime dominante em nós mesmos" (ROLNIK, 2018: 36).

A visita da tia Du

No final de maio, recebemos a visita de minha tia Du. Moradora há décadas de Santa Isabel, nas imediações da cidade de São Paulo, ela estava de passagem pela nossa cidade, Borda da Mata, onde ela mesma havia nascido, caminho a Poços de Caldas, onde seu filho mais velho, meu primo, residia. A tia Du decidiu passar por Borda para rever a irmã mais velha, Romilda, tia querida com quem me refugiei ao sair de São Paulo. A tia Romilda é como uma mãe para mim que fiquei órfão ainda muito jovem.

Conversa vai, conversa vem, a tia Du fez um pedido para a tia Romilda. Solicitou que ela entrasse em contato com uma prima que mora em Jacutinga, outra cidade do sul mineiro. Ela queria uma cópia de uma foto que havia visto durante uma visita à casa da prima. "Foto da vó", ela disse, "que se chamava como eu, Maria do Carmo". Sabendo que as avós de minhas tias se chamavam Augusta e Benedita, perguntei à tia Du quem era a tal vó Maria do Carmo. Ela respondeu: "a bisa, minha bisa. Mãe da vó Benedita. Ela era negra, sabia?". Pronto. Naquele momento uma velha personagem das histórias familiares tinha ganhado nome. A

“Vó preta”, modo como minha família se refere a ela ao recontar nossas histórias, era a vó Maria do Carmo.

A tia Romilda respondeu dizendo que nunca havia visto uma foto da vó preta. Mas que ela gostaria de ter visto. Eu também gostaria, pensei. Ela ficou de contatar a prima e pedir a tal foto. Por fim, a conversa enveredou por outros caminhos e o tema esvaneceu. No entanto, eu passei dias recordando a vó Maria do Carmo. Certa manhã minha tia deu notícia sobre a resposta que a prima havia dado à solicitação da tia Du; ela não sabia dessa foto, não a tinha, tampouco havia visto foto alguma da vó. “Deve ter sido na casa de outra prima”, disse minha tia Romilda. Segundo ela, outro braço da família havia convivido mais com a vó Benedita, em Pouso Alegre, cidade vizinha à nossa. Talvez eles tivessem a foto. Ficamos meses sem saber quem tinha a foto ou se ela existia. Da minha tia Du, fiquei com a certeza de que ela existia, que ela havia visto nossa vó preta, mas também decidi admitir a potência poética de uma foto vista, mas sem traços que a reencontre. Pensei no quanto o pedido da tia Du à tia Romilda não era, também, uma chance de reencontrar com a imagem de Dona Maria do Carmo, nossa vó preta, ainda que os caminhos para reencontrá-la estejam tão borrados na nossa memória familiar.

Foi em outro momento, um par de semanas depois da visita da tia Du, que decidi tornar o reencontro com nossa vó preta uma empreitada de pesquisa familiar, por assim dizer. Ao limpar e organizar meus livros, me topei com a capa da coletânea *Raça, Ciência e Sociedade*, organizada por Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos. Chamada de *A Redenção de Cam*, a tela que estampa a capa do livro é de autoria de Modesto Brocos, entendida como

“A Redenção de Cam” (1895)

uma imagem representativa do projeto racista e patriarcal de embranquecimento da população brasileira iniciado no pós-abolição.

Já havia visto a tela inúmeras vezes. Em todas elas, a entendia do modo em que antes a descrevi: como a imagem representativa de um projeto racista de constituição do Brasil. Para dizê-lo de algum modo, meu comportamento se desdobrava da postura de quem pensa assumir um posicionamento crítico frente aos processos de nacionalização e às estruturas racistas que os fundamentam. No entanto, se a imagem parece falar sobre a constituição histórica do Brasil, me relacionava com ela como o indicativo de algo que havia sido feito com outros, como o índice do racismo vivido pelo povo negro. Reencontrar-me com a tela depois do encontro com Maria do Carmo foi uma afetação profunda. Aquela tela passava, agora, a falar de mim, da minha família e da minha constituição enquanto pessoa, enquanto brasileiro.

Fui tomado por uma tristeza profunda. Uma agonia. Como pensar-me, agora, depois da presença afetiva de Maria do Carmo? Na arregimentação da tela de Modesto Brocos, eu passei a me encontrar na bebê branca. Naquela que olha para sua avó mas precisa que a mãe a indique para que a encontre. Há uma certa ruptura entre a avó e a neta que passei a encontrar entre minha

história e eu. Mas se me senti como a bebê, a tristeza profunda foi imaginar que, diferentemente da vó preta criada por Modesto, não encontrei conforto em imaginar a minha vó preta, Dona Maria do Carmo, erguendo suas mãos aos céus. Não encontrei redenção em nosso embranquecimento, mas dúvidas, medos e tristeza. Apesar disso, também encontrei vontade para empreender um caminho de volta, para reencontrar-me com Dona Maria do Carmo e fazer com que a imagem dela reaparecesse de algum (outro) modo.

Devo confessar, ainda, que já não entendo bem de onde surge a ânsia pela volta. Ela claramente se desdobra do reencontro com minha vó preta e com o incômodo do embranquecimento. No entanto, ele também nasce dos múltiplos atravessamentos causados pelos meus interesses afetivos e intelectuais na colaboração com o Museu Mapuche de Cañete e pelos ensinamentos de Rosa Huenchulaf, minha querida professora. Com Rosa aprendi o valor de voltar para casa e de negar-se às narrativas nacionais e às políticas de apagamento racial, cultural e espiritual — no caso de Rosa, sua conexão com os ancestrais e seu conhecimento mapuche; no meu, o vínculo afetivo com minha vó preta e as consequências políticas, raciais e espirituais que esse elo engendra em solo brasileiro.

Tomado pela emoção do desconcerto, propus à minha tia Romilda que investigássemos sobre nossa vó preta e que convocássemos nossos familiares a recontar suas memórias, a procurar em nós mesmos os fragmentos da vó Maria do Carmo. Minha tia topou e começamos daí nossa pesquisa familiar; e talvez esse tenha sido o elemento mais bonito disso tudo: engajar minha tia e outros na busca por nossa vó preta. Importa quem ela era,

mas importa ainda mais o que rememorá-la tem feito conosco, inclusive se, nas falhas inscritas pelo tempo, pelo racismo e pela necessidade de sobreviver, embutimos nessa empreitada o nosso próprio plano de imaginá-la com carinho, como quem agradece pelo trajeto. Recordá-la tem sido voltar para casa, uma casa desejada e inventada em que passamos a pensar-nos distinto.

Vó Benedita

Iniciamos nossa rememorança recuperando informações de documentos antigos. Tia Romilda os guardava como herança de minha avó, sua mãe. Entre os documentos, encontramos uma caderneta de identidade da Rede Mineira de Viação a nome de Benedita Batista. Filha de Maria do Carmo, vó Benedita é mãe do meu avô e, portanto, minha bisavó. A caderneta, emitida na cidade de Três Corações/MG em 1942, informa que ela nasceu em 1902 e que era esposa de um funcionário da rede. Meu bisavô, Benedito Valeriano, trabalhava para a companhia, na estrada de ferro. Segundo a caderneta, seu cargo era de “trabalhador”, mas, segundo minha tia, ele era o responsável por puxar as manivelas que alteravam as rotas dos trens. Minha tia conta que seu avô, Seu Benedito, tinha muito amor pelo trabalho na estrada de

Rede Mineira de Viação
CADERNETA DE IDENTIDADE
ESPOSA.
Afinidade com o funcionario
FUNCIONARIO
Benedito Valeriano.
Nome
Trabalhador.
Cargo
VISTO
Tres Corações, 21/11/42
Chefe da 3.ª Divisão

Benedita Batista.
Nome
Feminino.
Sexo
Branca.
Côr
10 / Junho / 1902.
Data do nascimento
12 / Novembro / 1942.
Data da emissão

Caderneta de Dona Benedita

ferro. Entre outras coisas, ele dizia que com esse trabalho pôde dar vida melhor para seus filhos, entre eles José Maciel, meu avô. Na foto da caderneta, a bisa Benedita aparece séria, mas minha tia a descreve como uma mulher gentil e amorosa. Encontro nela muitas semelhanças com meu avô.

Recordo-me da excitação em encontrar as informações que constam na caderneta. Minha tia disse que a havia visto uma centena de vezes, mas que nunca havia se detido a pensar sobre os dados que ela continha. Sabendo que a bisa havia nascido em 1902, e que ela não era a primogênita de Dona Maria do Carmo, a vó preta, calculamos que esta deveria ter nascido no final da década de 1870 ou começo da década de 1880, pelo menos. Excitação à parte, nos vimos, minha tia e eu, frente à possibilidade de que a vó preta tivesse nascido cativa, escravizada. Apesar de não serem inexistentes, sabíamos que eram poucas as pessoas negras nascidas livres na região do sul mineiro daquela época. “Que tristeza”, disse minha tia, tribulada em imaginar que sua bisavó pudesse ter sido uma mulher escravizada. Para ela, mas também para mim, aquela era uma possibilidade que deslocava o modo em que estávamos acostumados a pensar nossa trajetória familiar, sempre marcada pelo enaltecimento das origens portuguesas, herdadas através de minha avó paterna, Dona Amélia.

Mas havia mais na caderneta de vó Benedita: entre as demais informações que compunha sua identificação pessoal, no campo “côr” constava o dado de que era branca. Filha de Dona Maria do Carmo, a vó preta, Dona Benedita era identificada como branca. Aquela informação, de pronto desconcertante, era essencial, e ficamos às voltas com ela. Queríamos entender

como ela, filha de mulher preta, é identificada como branca. "Nem branca, nem negra", disse minha tia, a vó Benedita é descrita pelos meus familiares como uma mulher "mestiça", "mulata" ou "parda". Se cabia a ela ou a quem a registrou determinar sua "côr", não sabemos.

A informação causa mais surpresa, disse minha tia, porque o pai da vó Benedita e companheiro da vó Maria do Carmo é descrito como um homem indígena, caboclo e/ou pobre. Assim, pelo que tudo indica, a vó Benedita tampouco era filha de um homem branco. À diferença da tela de Modesto Brocos, o processo de embranquecimento que parece estar pressuposto na identificação da vó Benedita não pareceu requerer a presença de um homem branco, de modo que, me parece, escancara o colorismo como estratégia política de desidentificação, isto é, "[...] as pressões sociais a que estão submetidos os negros no Brasil, coação capaz de produzir uma subcultura que os leva a uma identificação com o branco" (Nascimento, 2016: 90).

Neste contexto, explica Abdias Nascimento (2016), negros de pele clara — pardos — passam a ser descritos como brancos e assim são diferenciados dos pretos. Nesse processo, ao qual se deve somar a política de imigração branca no pós-abolição, o Brasil passou de um país demograficamente negro (aproximadamente 63% da população, segundo o censo de 1872) para um país demograficamente branco (63.47% da população, segundo o censo de 1940). Resultado de uma política nacional de embranquecimento, filhos de pessoas pretas com não pretos passam a se pensar como pardos e brancos. Mais especificamente, nos conta Nascimento, filhos de pardos com negros passam a ser classificados como

brancos. De certo modo, então, a brancura também foi inventada através do colorismo, ainda que o processo de adensamento da população parda — 46,7% da população brasileira em 2012 — não esteja acompanhado de acesso aos privilégios detidos pela branquitude. Segundo dados socioeconômicos, no Brasil a diferença de renda, escolarização e qualidade de vida entre pretos e pardos é irrelevante (cf. SANTANA, 2020)[1].

O processo de embranquecimento familiar, na passagem entre Dona Maria do Carmo, a vó preta, e Dona Benedita, sua filha declarada como branca, não está descolado de uma política sistemática de apagamento racial — em termos de identificação — pela qual passou muitas famílias brasileiras. Essa realidade não está distante de outra, descrita por Morrison (2019: 75). Segundo a autora, a constituição da cidadania estado-unidense esteve atrelada a um requerimento racial. Se uma pessoa quisesse de fato ser estado-unidense, pertencer e participar desse grupo, sendo reconhecido como tal, precisaria, então, tornar-se branco. No entanto, o caso sobre o qual se detém a autora é aquele dos imigrantes não negros, uma vez que aos negros, descritos por ela como "os africanos e seus descendentes", nunca foi dada a possibilidade de aceder a essa cidadania, vetada devido à cor da pele. Essa colocação se aproxima de uma afirmação que escutamos — de um familiar que se pensa como branco — ao longo de nossa pesquisa familiar: "nós [os brancos] é que somos os verdadeiros brasileiros, né? Os negros foram trazidos depois. Não são tão brasileiros assim". Atitude que embute na transformação da negritude em estrangeria a necessidade de confirmar, para si mesmo, a sua própria normalização — antes que brancos, o nós

1 Segundo dados do IBGE, tornados públicos em 2017, o rendimento médio mensal de trabalhadores pretos e pardos praticamente se equivalem (R$1.461 para os primeiros, R$1.480 para os segundos), mas destoam, em conjunto, daquele dos trabalhadores brancos (R$ 2.660). Ao mesmo tempo, a taxa de desemprego entre pardos era de 14,1%, entre pretos de 14,4% e entre brancos de 9,5%. Em 2020, durante a pandemia de Covid-19, a quantidade de vítimas fatais por doenças respiratórias cresceu, entre 16/03 e 30/06 em relação ao mesmo período de 2019, 24,5% entre pessoas brancas, 70,2% entre pessoas pretas e 72,8% entre pessoas pardas. Retirei esses dados da coluna de Bianca Santana (2020) na UOL.

desse argumento é brasileiro, enquanto o outro, estrangeiro, é negro. Essa percepção se deve a um critério sociológico aplicado durante o período escravocrata e dele herdado: se você não fosse nem negro, nem indígena, então você era brasileiro.

Essas circunstâncias conectam nossa trajetória familiar com os contornos puramente racistas da identificação no Brasil pré e pós-abolição. Se a formação dos “mulatos” conforma, nos termos de Nascimento (2016: 83), a primeira etapa do processo de embranquecimento num programa sistemático de eliminação da negritude, no caso de minha vó Benedita, assim como de muitos outros, o racismo parece anteceder a raça: antes de ser qualquer coisa, minha avó é subjetivada numa política racista — nem preta, nem branca, como disseram alguns familiares, vó Benedita é racializada como alvo da ação de embranquecimento de um Estado e uma sociedade racistas que associam direitos e nacionalidade à brancura. Neste contexto, tal como argumenta Nascimento (2016: 111), o único privilégio que a construção da dita “democracia racial” concedeu às pessoas negras é o de se embranquecerem. No entanto, esta condição parece ser menos um critério ontológico — sobre o ser de minha bisavó — do que o resultado de uma administração de identidades dentro de estruturas de opressão racista, de modo que a trajetória da identidade racial de nossa família é também fruto dos processos de embranquecimento. Assim, não deixa de dizer respeito à identidade racial enquanto uma construção histórica, social e política, conforme nos ensina Carneiro (2011).

No entanto, interessa-me pouco definir se vó Benedita era branca, preta ou parda apesar de sua identificação social como

branca, mas pensar como esta revela a robustez do racismo como política identitária, talvez a maior e mais potente política de identidade na conformação deste território existencial chamado Brasil. Quantos brancos o racismo não terá produzido em sua violenta política de captura identitária, de embranquecimento de um povo não branco? Apesar disso, não gostaria de pensar a identificação de vó Benedita de outro modo que não na chave dos efeitos que a própria racialização racista exige das pessoas, atitude que aprendi da própria Morrison (2019: 38). Antes, é preciso admitir o conhecimento produzido pelas pessoas negras em sua experiência para sobreviver às sociedades supremacistas brancas de seus tempos (HOOKS, 2019: 295). Afinal, tão real quanto essa política de identificação é o terrorismo branco que atravessa toda a existência negra na diáspora.

Certidão de casamento

Depois de nos deparar e pensar sobre as informações que constavam na caderneta da vó Benedita Batista, encontramos a Certidão de Casamento dela com meu bisavô, Benedito Valeriano. O documento, datado de 1976, faz constar que o casamento dos dois foi firmado em 08 de abril de 1944, dois anos depois da emissão da Caderneta da Empresa de Viação. Na família se diz que o casamento já existia de fato, mas que não teria sido firmado em cartório desde o começo, costume que o “povo antigo, da roça” não tinha, diz minha tia.

No entanto, o que nos chamou a atenção em relação à certidão são os dados pessoais da vó Benedita, que depois do

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

REGISTRO CIVIL

ESTADO DE Minas Gerais
COMARCA DE Brasópolis
MUNICÍPIO DE Piranguinho
DISTRITO DE Piranguinho
Francisco de Almeida
Oficial do Registro Civil

Certidão de Casamento

CERTIFICO que, sob o n.º 380, à fls. 115 vº, do livro n.º 3-B de Registro de Casamentos, verifiquei constar que no dia 08 de abril de 1944, foi feito o casamento de BENEDITO VALERIANO e BENEDITA BATISTA.x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x contraído perante o Juiz de Paz, cidadão Mauricio Gomes da Rocha,x-x-x-x e as testemunhas José Vicente da Silva,Gentil Pereira Gomes,x-x-x-x-

Ele, nascido em Pouso Alegre-Minas Gerais,x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x aos 06 de abril de 1.902 profissão ferroviário, domiciliado em esta cidade,x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-, filho de Valeriano Maciel e de Dª Ana de Jesus,x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-

Ela, nascida em Pouso Alegre-Minas Gerais ,x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x aos 11 de junho de 1.902 profissão serviços domésticos, domiciliada em esta cidade,x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x, filha de Dª Maria Batista do Carmo,x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x-x

a qual passou assinar-se BENEDITA BATISTA VALERIANO.x-x-x-x-x-x-x-x-x-x
Foram apresentados os documentos a que se refere o art. 180 N.ºs I=II e IV; do Código Civil Brasileiro. – Observações: REGIME COMUNHAO DE BENS.

O referido é verdade e dou fé.
Piranguinho, 06 de setembro de 1976

Francisco de Almeida
Oficial

RECONHECER FIRMA no 1º Cartório R. Pamplona, 715 - Junto Av. Paulista — S. Paulo

RECONHECER NO TABELIONATO VEIGA R. LIBERO BADARÓ, 293 - Loja G - S. PAULO

... o da Almeida ... NGUINHO ... INAS

Certidão de casamento de Benedita Batista

casamento passou a se chamar Benedita Batista Valeriano. O documento diz que ela nasceu em Pouso Alegre, Minas Gerais, no dia 11 de junho de 1902, data que difere daquela que consta na caderneta, 10 de junho de 1902. Minha tia Romilda pensa que essa diferença de um dia se deve ao fato de que o marido, Benedito Valeriano, e não ela tenha dado as informações para a confecção da caderneta, uma vez que, ela conta, a vó Benedita tinha uma ótima cabeça, boa para as datas. Então, ela estranha o fato de que haja essa discrepância nos documentos. Se assim for, e ainda que a vó se pensasse como uma mulher branca, a declaração de "côr", conforme consta na caderneta, teria sido dada pelo marido e não por ela, diretamente.

Essa discrepância na data de nascimento e a hipótese lançada por minha tia podem parecer irrelevantes para nossa pesquisa, mas tornou-se, para nós, um mote importante de reflexão. Se a "côr" é declarada ou atribuída por um terceiro, meu avô Benedito Valeriano ou o responsável pela emissão da caderneta, como faz parecer a ideia de minha tia, implica que um homem branco declara a brancura de sua esposa ou da esposa de seu funcionário, que, como vimos, é filha de uma mulher preta. Essa detecção nos informa sobre um elemento essencial da dinâmica de embranquecimento enquanto política racial fomentada na formação nacional no pós-abolição. Segundo Nascimento (2016), essa dinâmica foi essencialmente conduzida por homens brancos a despeito de mulheres negras.

Esse ato se conecta com outro, também identificado na Certidão de Casamento. À diferença do caso do nosso avô, entre os dados sobre a vó Benedita não constam o nome do pai e da

mãe, mas apenas desta última. Isso nos faz pensar que vó Benedita não contava com reconhecimento paterno em suas Certidão de Nascimento. Em termos legais, ela não teria pai. Nas memórias de nossos familiares, o pai da vó Benedita e companheiro da vó preta, Maria do Carmo, é descrito como um homem indígena, caboclo e/ou pobre. Apenas um primo diz que ele era branco, conforme sua mãe, filha de Benedita, lhe contara. De todo modo, há na memória familiar traços dessa presença paterna, ainda que não reconhecida em documentos.

No entanto, há outra informação desencontrada, alguns primos dizem que o pai da vó Benedita morava com a vó preta, outros dizem que ele era uma pessoa ausente. De fato, esse homem é o maior enigma com o qual nos encontramos até agora. À diferença das demais pessoas que mencionamos até aqui, ninguém sabe nada sobre ele que não a história do seu desaparecimento. Uma prima nos contou que a vó Benedita não podia escutar cachorros latindo: ela se lembrava do pai. Conta que os cachorros sempre latiam quando ele chegava à casa dela, e ela corria para encontrá-lo na porteira da chacrinha em que viviam. Uma vez, o pai disse que iria caminhando a Silvianópolis para resolver problemas burocráticos. Dizem que ele tramitaria uma aposentadoria. Essa cidade, também localizada no sul mineiro, era um importante centro de administração pública naquela época. Muito tempo depois, a vó Benedita — e assumimos que também a vó preta, sua mãe — ficou sabendo que ele havia morrido na região de Silvianópolis e nunca voltou a Pouso Alegre. No entanto, sempre que os cachorros latiam, ela achava que era o pai que estava chegando, mesmo depois de saber de seu falecimento.

De modo geral, achamos que nossa vó preta não era de fato casada com esse homem indígena, caboclo e/ou pobre que desapareceu e depois foi dado por morto. Não só ele está ausente de outras histórias que não a do seu desaparecimento, como ele não consta em nenhum documento. Além disso, minha tia acha que a história do cachorro fala não de um homem que vivia na chacrinha e trabalhava nela para dela viver, como se diz da vó preta — uma mulher que vivia de agricultura de subsistência —, mas de alguém que ia e vinha, e que ficava pouco naquele lugar. Um primo de Pouso Alegre disse que a vó Benedita contava com frequência ter crescido sem pai e que diversas vezes deu a entender que aquele homem era ausente mesmo antes de seu falecimento. Inicialmente, essa história nos causou muita surpresa, achando que ela se tratava de um caso inédito.

No entanto, como explica Abdias Nascimento (2016: 84-85), a miscigenação pressuposta na política de embranquecimento se fundamentou na exploração sexual da mulher negra. Por essa ideia, o autor quer implicar não só "o crime de violação e de subjugação sexual cometido contra a mulher negra pelo homem branco [que] continuou como prática normal ao longo das gerações" (Nascimento, 2016, p. 83), mas o fato de que matrimônios entre pretos e não pretos eram muito raros. Filhos mestiços eram resultado especialmente de relações de concubinagem e de encontros fortuitos. Acontece que matrimônios entre pretos e não pretos eram alvo de profunda aversão, sendo praticamente vetados socialmente, ainda que relações casuais eram corriqueiras. Em parte, e dado nesses termos, o embranquecimento mantinha intacta a reprodução das famílias brancas. Sem paternidade,

muitos dos filhos desses homens brancos com mulheres não brancas eram excluídos de suas famílias paternas e, neste sentido, as famílias brancas continuavam constituídas apenas por pessoas brancas. Sem dizer que este seja de fato o caso de nossa família, a figura ambígua do pai de vó Benedita nos alertou para essa possibilidade, de modo que passamos a considerar, nos termos de minha tia, que nossa brancura também se desdobra da "bastardia". Somos brancos bastardos, ela disse.

A foto

Na segunda semana de dezembro de 2020, uma foto da vó preta chegou até nós por *Whatsapp*, enviada pela rede de primos que se interessaram por nossa pesquisa. Ela foi retirada de uma original, em preto e branco, que está guardada por outra prima, que mora na zona rural de Pouso Alegre e com quem não tivemos, ainda, a chance de conversar em razão da Pandemia.

Quando a foto chegou até mim, depois de ter sido reenviada por outra prima e por minha tia, fiquei muito emocionado. Copio, aqui, a mensagem que escrevi para minha tia:

Maria Batista do Carmo, a vó preta

> Que alegria poder conhecer o rosto da nossa vó preta. Estou até emocionado, tia, de vê-la. Queria que ela soubesse que estamos aqui, hoje, pensando nela e tentando conhecer melhor como chegamos até aqui. Devemos muito a ela, né? Estou sentindo muita emoção e muita gratidão. Agradeça a prima por mim, tia, e obrigado por você estar nessa busca comigo.

Agora, copiando a mensagem, torno a me emocionar. Como uma pessoa socialmente identificada como homem e branco, e que goza dos privilégios que daí se desdobram, o encontro com a vó Maria do Carmo tem me comovido a uma desidentificação com a história da brancura que não é a da minha família. Somos brancos bastardos e como tais, precisamos nos implicar no racismo que vivemos e do qual somos resultado. Esse processo de nos repensar através da vó preta tem sido uma oportunidade de questionar nossa própria forma de pensar-nos enquanto família numa sociedade racista. Não sei onde isso vai dar. Há muito ainda por vir. Além da pesquisa com os documentos familiares, estamos contatando historiadores e responsáveis por acervos históricos do sul de Minas. Queremos buscar os rastros de nossa avó. Sabemos hoje que ela nasceu escravizada, numa fazenda localmente conhecida como "do Seu Custódio". Também já sabemos onde se localiza a fazenda, que pretendemos visitar.

Mas há mais. Os primos a descrevem como uma mulher alta, de pele bem escura, uma preta retinta, dizem, sempre com um paninho amarrado na cabeça e um vestido comprido. Neste, que deveria ter um bolso, ela guardava o cachimbo e o tabaco. Dizem que ela era tocadora de atabaque e que nela montavam seus ancestrais e os orixás. Todas as semanas ela se metia na mata com outras pessoas para "tocar tambor", contam. E sua filha, a vó

Benedita, continuou fazendo o mesmo. Conhecia plantas e benzia uma e outra pessoa, sempre indo aos terreiros. Mas os filhos não. Eles decidiram seguir o caminho da Igreja Católica. De fato, nunca soube que meu avô, filho de Dona Benedita, tivesse ido a um terreiro. Além disso, meu pai e os irmãos foram ensinados a temer a “macumba”. Segundo minha tia, a sua mãe, minha avó, dizia que isso era coisa de “negros com demônio no corpo”.

Com minha tia, decidimos que seguiremos nossa pesquisa familiar por todos os caminhos que ela nos apontar e que consigamos acompanhar. Recusando os sentidos pelo qual a história se institucionaliza (CLAROS, 2011: 49), aprendemos que a memória está em muitos lugares, nas lembranças das pessoas, em suas cadernetas e certidões, em documentos públicos, em estudos sociológicos, filosóficos e antropológicos, entre outros, no nosso corpo e em outros mundos. Assim, além da memória familiar, dos documentos pessoais e dos arquivos públicos, também começamos uma pesquisa espiritual, uma que nos ajude a reencantar o mundo do qual nossa brancura bastarda nos distanciou.

Nossa intenção é a de, quem sabe, reencontrar os ancestrais e os encantados que acompanharam nossa vó preta e que nela se montavam, porque soubemos, pela autoridade de uma ialorixá, que esses vínculos não se perdem, ainda que a gente se esqueça deles, e que as espiritualidades acompanham seu povo mesmo quando o racismo o impeça de lembrar e o tenha embranquecido. Agora, nós queremos lembrar. É disso que se trata: de, entendendo que o mundo do branco é um invasor de existências, carregar memórias como um experimento de que a “recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro” (KRENAK, 2020: 71); “plantar

no passado sementes de futuro", para lembrar das minhas amigas de Fecundações Cruzadas[2].

Perguntamos, então, o que podemos fazer com nossa brancura: será possível reconfigurá-la nesse esforço familiar de produzir uma criatividade afetiva nascida da busca e da colagem de muitas memórias compartilhadas? Não temos resposta para isso, mas por enquanto nos modifica a potência de que alguma resposta seja possível.

Termino agradecendo à minha tia querida, Romilda Maria de Souza, pelo afeto, pela aventura e pela tarefa de nos redescobrir. Também quero agradecer às minhas amigas, Isaura Aguiar e Bru Pereira, pelo acompanhamento, pelo cuidado e pela leitura, fundamentais para que eu sobrepassasse a insegurança de escrever e tornar público este texto, tão íntimo mas tão nosso. Seguimos criando.

Referências Bibliográficas

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade No Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CLAROS, Luis. *Colonialidad y Violencias Cognitivas. Ensayos Político-Epistemológicos*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2011

HOOKS, bell. *Olhares Negros: Raça e Representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

KRENAK, Ailton. *A Vida Não é Útil.* São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

2 Refiro-me ao Webinário "Fecundações Cruzadas: concebendo corpo-pensamento entre filosofias ameríndias e epistemologias transfeministas", levado a cabo nos dias 09 e 10 de dezembro de 2021. A memória do evento está disponível AQUI. Acesso em 16/02/2021.

MORRISON, Toni. *A Origem Dos Outros: Seis Ensaios Sobre Racismo e Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio Do Negro Brasileiro: Processo de Um Racismo Mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

RIBEIRO, Djamila. “Prefácio.” In *O Olho Mais Azul*, ed. Toni Morrison. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, pp. 7–10.

ROLNIK, Suely. *Esferas Da Insurreição: Notas Para Uma Vida Não Cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SANTANA, Bianca. “Nossa Negritude de Pele Clara Não Será Negociada.” *UOL*, 2020. Disponível AQUI.

Praticantes

ALANA MORAES é antropóloga, doutora pela UFRJ e pesquisadora do Pimentalab, da Rede Lavits e do coletivo Tramadora. E-mail: alana.ufrj@gmail.com

ANGELINA PERALVA é socióloga, franco-brasileira, especialista de nada e curiosa de tudo que vai rolando pelos dois lados do Atlântico. Fez pesquisas sobre movimentos sociais, violência, dinâmicas democráticas, globalização. Foi professora da Faculdade de Educação da USP entre 1985 e 1997. Ingressou em 1998 no departamento de sociologia da Universidade de Toulouse, onde se tornou professora emérita em 2015. Contato: atperalva@free.fr e peralva@univ-tlse2.fr.

BANDO MORITA — Irmãos e irmãs Morita são oito corpos falantes nascidos entre 1978 e 1995, de mesma combinação de pai e mãe. João, Maria Alice, José, Pedro, Mateus, Maria Júlia, Maria Rita e Fábio são aparições corpóreas descendentes do mesmo quintal na cidade de São Roque. Antropólogo, geógrafa, peregrino, tecnólogo textil, fornitureiro, tecnóloga fluvial e primeira pilota,

filósofa e jornalista são as definições individualizantes do grupo. Mães, pais, tias e tios do coletivo que proliferam, praticam o próprio guia de sobrevivência. Para conhecer este coletivo é preciso saber observar o mundo de baixo para cima, de fora para dentro, como quem enxerga melhor o alto quando se agacha ou rasteja. Descendem da mesma Veraneio azul celeste de motor V8 à gasolina, dos mesmos azulejos vermelhos da casa de madeira, das pescas de tilápia aos domingos, de uma oficina óptica de fornitura e pequenos consertos. Nos sonhos, nos planos, nas permanências, nas crises e nos conflitos, a referência na ação isolada nunca convenceu o coletivo Morita: nenhum corpo falante do coletivo soube o que é ser um corpo sozinho.

BRU PEREIRA é antropóloga, transfeminsta, doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Federal de São Paulo.

CAIO MAXIMINO é psicólogo, com doutorado em Neurociências e Biologia Celular. Professor da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

CARMEN LÚCIA CAPRA é professora na Graduação em Artes Visuais e no Mestrado Profissional em Educação da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (Uergs). Pesquisa formação docente, escola e ensino em artes visuais, políticas da arte e da imagem e práticas artísticas e educativas insurgentes, limítrofes ou contra-hegemônicas. Site: WWW.GRUPOFLUME.COM.BR

GLAUCO GONÇALVES dedica-se às pesquisas e práticas dos desvios e derivas urbanas. Tem trabalhado pelo direto à preguiça. Mergulhador de escombros urbanos. Garimpeiro de pequenos te(n)sões da vida cotidiana. Quando não pode fazer

nada disso é professor adjunto da Universidade Federal de Goiás e doutor em Geografia Urbana pela USP.

GUILHERME BARROS é cientista social e organizador de sons. Tem se dedicado a investigar a construção do espaço e da percepção a partir de memórias sonoras. Compõe trilhas sonoras, é produtor de exposições na Pinacoteca de São Paulo e curador da exposição de longa duração do Forte de Bertioga.

GUSTAVO LEMOS é músico, artista visual, educador e pesquisador. Trabalha com trilhas sonoras e instalações imersivas. Atualmente faz doutorado em Ciências Sociais no qual pesquisa a imaginação do futuro e seus desdobramentos contemporâneos, sobretudo no campo da tecnologia.

GUSTAVO TORREZAN (1984, Piracicaba-SP). Vive e trabalha entre Piracicaba, São Paulo-SP e Careiro Castanho - AM). É Artista visual, pesquisador e educador. Pós doutorando em educação pela PUC-SP, doutor em poéticas visuais pela Unicamp, mestre em educação e bacharel em artes visuais pela mesma universidade. É pesquisador no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo. Site: www.gustavotorrezan.com

HENRIQUE Z. M. PARRA é professor associado do Departamento de Ciências Sociais da Unifesp e pesquisador do Pimentalab, da Rede Lavits e do coletivo Tramadora. E-mail: henrique@pimentatalab.net

JEAN TIBLE é professor de ciência política na Universidade de São Paulo e autor de *Marx selvagem* (São Paulo, Autonomia

Literária, 2019 - 4a edição). Textos disponíveis em: https://usp-br.academia.edu/JeanTible

JULIANA MEIRA é socióloga-jardineira e professora da rede pública. Interessada na comunicação pelo sensível, por aquilo que não está em evidência e nas brechas abertas pela diferença. Atualmente atravesso o tempo bolando experiências de envolvimento e despreparando aulas.

LAURA TALHO RIBEIRO é mineira, criada entre mares de morro da Zona da Mata, mas que por culpa dos astros, sagitariana, viveu essa "tal liberdade" em andanças e moradas no Rio de Janeiro, São Paulo, e atualmente, em Brasília. É cofundadora do @coletivo_abertha que luta por políticas públicas em prol dos direitos das mulheres, assessora de *advocacy* da ONG Visão Mundial e doutoranda em Sociologia pelo PPGSA/UFRJ.

LETICIA ROLIM é educadora social e professora de Filosofia e Sociologia na rede estadual de ensino de São Paulo. É graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, onde realizou iniciação científica em Ciências Sociais, nas áreas de tecnologia e política acerca da algoritmização da vida. Atualmente desenvolve projetos voltados à educação básica e se interessa pelas áreas de filosofia da tecnologia e filosofia política.

LUCAS MACIEL é antropólogue americanista e historiadore da arte. Doutorande em Antropologia Social pelo PPGAS/USP e pesquisadore vinculade ao Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) e ao Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI/Unicamp). Tem interesse pelos cruzamentos entre ontologias ameríndias, política, gênero, memória, arte, movimentos indígenas

e conflito pós-colonial. É membre da rede de conexões indígenas e transfeministas Fecundações Cruzadas.

MARCELO JUNGMANN PINTO é natural de Brasília-DF e goiano de criação, sua formação transita entre os bancos da academia, onde se formou bacharel em direito e em filosofia, e as rodas de capoeira e samba, onde aprende a vadiar e a colher madrugadas com as mãos. Das poeiras de Porangatu vêm seus fundamentos, muito embora não lhes tenham chegado de todo — talvez não cheguem. Quando pequeno, soltava pipas, mas deixou a prática pela ausência de ventos vindos da Campininha. Atualmente faz a experiência do tornar-se professor no Instituto Federal de Brasília e desenvolve pesquisa doutoral na Universidade Federal de São Paulo sobre o caráter espacial das práticas de subjetivação e suas relações com o samba urbano e com as reformas urbanas no Rio de Janeiro do início do século XX. Costuma comer palavras por hábitos cerratenses e mastigar melodias em rodas de partido alto e sambas de terreiro. É pai de Catarina e aguarda a chegada de Caetano para amarrar seu batucagê.

MARINA GUZZO pratica coreografias como forma de travessia entre mundos. Busca entrelaçar as paisagens e os estados de presença como instauradores de novas possibilidades de relação, refúgio, agência e convivência — sendo essas categorias, fundamento para uma arte acessível e comum. Sonha com florestas invadindo as cidades e ama boiar no mar. Site: http://cargocollective.com/marinaguzzo

MATHEUS LOCK é doutor em Ciência Política pela *Queen Mary University of London*. Autor do livro *Comunicações transversais:*

o preconceito digital e os efeitos na opinião pública pela EDIPUCRS. Escreve sobre as temáticas da opinião pública, tecnologia, movimentos de resistência e filosofia política. Matheus também é pesquisador independente e Editor Chefe da Revistas Dystopia.

SALVADOR SCHAVELZON é antropólogo, professor e pesquisador da Universidade Federal de São Paulo. Estuda Processos Constituintes, Cosmopolítica indígena, Capitalismo de Plataforma.

TERESA MARIA SIEWERDT é de Rio do Sul/SC. 1982. Artista, pesquisadora e educadora. Atualmente desenvolve em seu doutorado uma investigação experimental sobre práticas poéticas artísticas interessadas no cultivo, no uso, na ocupação e num pensar com a (T)terra na arte contemporânea. Tais práticas poéticas elaboram outras abordagens e visões sobre o sentido de habitar a terra, o manejo do solo e o cultivo de plantas, fornecendo diferentes contribuições para se pensar e inquietar as concepções clássicas de jardim e de paisagem, assim como o binômio Natureza/Cultura. Site: WWW.PRATICASINSURGENTESLIGADASATERRA.COM